

KATA PENGANTAR

Pembaca yang budiman, buku yang anda baca merupakan sekapur sirih dari kaidah hukum Islam secara keseluruhan. Buku ini menyajikan cakupan makna dari kaidah hukum Islam atau Kaidah Fiqhiyah dari sisi terminologi, historisnya, konstruksi ijtihadnya serta ranah obyek bahasannya.

Kaidah Fiqhiyah secara sederhana dapat dimaknai sebagai ketentuan hukum yang bersifat umum yang mencakup hukum-hukum derifasinya karena sifat keumumannya dan atau totalitasnya.

Pemilihan judul “Kaidah Hukum Ekonomi Syari’ah” dalam buku ini adalah untuk mempermudah kalangan umum yang sedang terlibat dalam kajian Ekonomi Syari’ah, baik sebagai pengkaji, praktisi maupun analis yang termasuk bukan kalangan *fuqahā’*.

Dalam ranah *fuqahā’* (Pakar hukum Islam), Kaidah Fiqhiyah laksana kompas penunjuk jalan dalam mencari solusi permasalahan hukum Islam.

Penamaan judul di atas dengan tambahan dua kata “Ekonomi Syari’ah ” dilatarbelakangi oleh adanya contoh-contoh kaidah yang menyajikan kasus-kasus ekonomi, baik yang terkait dengan transaksi-transaksi (*‘uqūd*), aset kekayaan (*māl*), perbankan (*al-banūk*) dan arbitrase ekonomi Syari’ah.

DAFTAR ISI

BAB I MENGAPA KITA PERLU Kaidah HUKUM EKONOMI SYARI'AH ?	1
---	----------

BAB II Kaidah FIQHIYAH SEBAGAI DASAR HUKUM ISLAM.....	7
--	----------

A. Definisi Kaidah Fiqhiyah	7
B. Dasar Hukum Kaidah Fiqhiyah	10
C. Urgensi Kaidah Fiqhiyah	14
D. Pembagian Kaidah Fiqhiyah	16

BAB III KONSTRUK IJTIHAD Kaidah FIQHIYAH	21
---	-----------

A. Munasabah.....	21
B. Al-Asybāh wa al-Nadzāir.	26
C. Maqasid al- Syāri'ah	33

BAB IV KONTRIBUSI Kaidah FIQHIYAH DALAM PENGEMBANGAN EKONOMI ISLAM	50
---	-----------

A. Kaidah fiqhiyah 'Aqad (Transaksi)	52
B. Kaidah fiqhiyah Māl (Aset kekayaan)	55

C. Kaidah Fiqhiyah Perbankan	58
D. Kaidah-kaidah Arbitrase Ekonomi	62
BAB V PENUTUP	68
DAFTAR PUSTAKA	70

MENGAPA KITA PERLU KAIDAH HUKUM EKONOMI SYARI'AH ?

Umat Islam hari ini dihadapkan pada realitas dinamika kehidupan yang kompleks, baik yang berhubungan dengan *ibadah*, *muamalah*, *siyasah*, *iqtishadiyah* dan lain semisalnya.

Dalam bidang *ibadah* misalnya, umat Islam dihadapkan pada sulitnya dipercaya biro perjalanan haji yang melaksanakan haji *badal* dengan satu orang pelaksana mem-*badal* lebih dari satu orang.

Dalam bidang *muamalah*, era global umat Islam dihadapkan pada terbukanya dan menyatunya budaya dunia melalui kecanggihan komunikasi via internet, parabola, televisi channel, facebook, twitter dan lain semisalnya. Ketika internalisasi nilai-nilai Islam rapuh dalam kepribadian umat Islam, maka mereka akan terwarnai dan terjajah oleh budaya pendatang.

Dalam bidang *Iqtishadiyah*, umat Islam dihadapkan pada transaksi dunia maya berbasis teknologi internet yang sebagian mengandung unsur *gharar* (tidak transparan dan tidak akuntabel) dan sebagian akuntabel dan transparan.

Ulama pada posisi ini memiliki peran yang sentral dalam memberikan payung hukum tentang bagaimana umat Islam bersikap menghadapi dinamika permasalahan hukum Islam hari ini. Abu

Zahrah berpendapat bahwa cakupan ijihad yang harus dilakukan ulama meliputi dua hal :

اسْتِفْرَاجُ الْجُهْدِ وَبَذْلُ غَايَةِ الْوُسْعِ إِمَّا فِي اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَإِمَّا فِي تَطْيِيقِهَا.¹

Artinya: Pengerahan kesungguhan dan pencurahan daya upaya, baik dalam menetapkan hukum syara' maupun penerapannya.

Abū Zahrah membagi ranah ijihad pada dua bidang, pertama, ijihad yang terkait dengan penggalian hukum dan penetapannya dan kedua, ijihad yang berkaitan dengan penerapan hukum.

Ijihad model pertama versi Abū Zahrah adalah ijihad yang sempurna dan khusus bagi kelompok ulama yang berusaha mengetahui hukum-hukum cabang yang bersifat praktis dari dalil-dalil yang rinci. Menurut jumhur ulama, ijihad seperti ini dapat terputus pada suatu zaman meskipun kalangan Hanabilah berpendapat bahwa suatu zaman tidak mungkin kosong dari ijihad ini. Ijihad model kedua, ulama sepakat bahwa suatu zaman tidak mungkin kosong dari model ijihad kedua. Mereka adalah mujtahid yang men-takhrij dan menerapkan illat-illat (rasio legis) hukum yang digali dari persoalan-persoalan cabang yang telah digali oleh ulama terdahulu. Dengan metode *ta'bīq* (aplikasi) ini, akan tampak hukum berbagai masalah yang belum diketahui oleh mujtahid model pertama di atas. Pola ijihad mujtahid model kedua ini lazim disebut dengan *tahqīq almanā'i* (penetapan dan penerapan illat).²

Al-Qarāfi dan ulama lainnya menawarkan bagaimana mencari solusi permasalahan hukum Islam dengan pendekatan Fiqih Legal Maxim atau kaidah Fiqhiyah karena efisiensi yang ditawarkan dan urgensitasnya dalam mencari solusi hukum Islam sebagai berikut:

¹ Abū Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, Cet. Ke-35, Damaskus: Dār al-Fikr, 2005, h. 379

² *Ibid.*

Pertama, kaidah fiqhiyah mempunyai kedudukan istimewa dalam khazanah keilmuan Islam karena kepakaran seorang faqih sangat terkait erat dengan penguasaan kaidah fiqhiyah.

Kedua, dapat menjadi landasan berfatwa.

Ketiga, menjadikan ilmu fiqh lebih teratur sehingga mempermudah seseorang untuk mengidentifikasi fiqh yang jumlahnya sangat banyak.³

Keempat, mengikat perkara yang bertebaran lagi banyak (fiqh), dalam kaidah-kaidah yang menyatukan (kaidah fiqhiyah) adalah lebih memudahkan untuk dihapal dan dipelihara.⁴

Kelima, urgensi kaidah fiqhiyah menggambarkan secara jelas mengenai prinsip-prinsip fiqh yang bersifat umum, membuka cakrawala serta jalan-jalan pemikiran tentang fiqh.

Keenam, Kaidah fiqhiyah mengikat berbagai hukum cabang yang bersifat praktis dengan berbagai *ḍawābit*, yang menjelaskan bahwa setiap hukum cabang tersebut mempunyai satu *manāt* (illat/rasio legis) dan segi keterkaitan, meskipun obyek dan temanya berbeda-beda.⁵

Dari beberapa pendapat fuqaha di atas dapat disimpulkan bahwa:

1. Kaidah fiqhiyah adalah ranah ijtihad dalam menerapkan illat hukum yang digali dari permasalahan-permasalahan hukum cabang berdasarkan hasil ijtihad mujtahid mutlak.⁶

³ Al-Qarafi, *al-Furūq*, Juz 3, Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1990, h. 3

⁴ Alī Ahmad al-Nadwī (selanjutnya disebut al-Nadwī), *al-Qawāid al-Fiqhiyah*, Cet. Ke-5, Damaskus: Dār al-Qalam, 2000, h. 326

⁵ Musthafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, Juz II, Cet. Ke-7, Damaskus: Mathba'ah Jāmi'ah, 1983, h. 943

⁶ Mujtahid mutlaq adalah ini tingkatan pertama (tertinggi). Mereka itu memenuhi persyaratan-persyaratan ijtihad. Mereka mengeluarkan hukum-hukum dari Alqur'an dan al-Sunnah, menjalani seluruh jalan untuk mencari dalil tanpa mengikut orang lain, dan mereka menentukan *manhaj* (pola) untuk diri mereka sendiri, dan menentukan *furu'nya*/ cabang-cabangnya. Mereka itu adalah para fuqoha sahabat semuanya, fuqoha tabi'in seperti Sa'id bin al-Musayyib, dan Ibrahim al-Nakha'i; para fuqoha Mujtahidin seperti: Ja'far Shodiq dan ayahnya (Muhammad al-Baqir), Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, Ahmad, al-Auza'i, al-Laits bin Sa'id, Sufyan al-Tsauri, Abu Tsaur dan banyak lagi yang lainnya. Walaupun pendapat-pendapat mereka tidak sampai kepada kita secara kumpulan yang dibukukan, tetapi

2. Kaidah fiqhiyah mempunyai peran penting dalam rangka mempermudah pemahaman tentang hukum Islam, dimana berbagai hukum cabang yang banyak tersusun menjadi satu kaidah.
3. Pengjadian kaidah fiqhiyah dapat membantu memelihara dan mengikat berbagai masalah yang banyak dan saling bertentangan, menjadi jalan untuk menghadirkan berbagai hukum.
4. Kaidah fiqhiyah dapat mengembangkan *malakah dhihniyah* (daya rasa) fiqih seseorang, sehingga mampu men-takhrij berbagai hukum fiqih yang tak terbatas sesuai dengan kaidah madhhab imamnya.
5. Mengikat berbagai hukum dalam satu ikatan menunjukkan bahwa hukum-hukum ini mempunyai kemaslahatan yang saling berdekatan atau mempunyai kemaslahatan yang besar.

Islam sangat memperhatikan perekonomian umatnya, hal ini dapat dilihat dari banyaknya ayat-ayat Alquran, Sunnah, maupun ijtihad para ulama yang berbicara tentang perekonomian. Bahkan ayat yang terpanjang dalam Alquran justru berisi tentang masalah perekonomian, bukan masalah ibadah *mahdhah* atau aqidah. Ayat yang terpanjang itu ialah ayat 282 dalam surah al-Baqarah, yang menurut Ibnu Arabi ayat ini mengandung 52 hukum ekonomi. Alquran sebagai pegangan hidup umat Islam telah mengatur kegiatan bisnis secara eksplisit, dan mengandung bisnis sebagai sebuah pekerjaan yang menguntungkan dan menyenangkan, sehingga Alquran sangat mendorong dan memotivasi umat

dalam pujian-pujian kitab-kitab berbagai fuqoha terdapat pendapat-pendapat mereka yang dinukil/ dikutip dengan riwayat yang tidak ada bukti kebohongannya dan bisa dipercaya kebenarannya. Abū Zahrah, *Op. Cit.*, h.389-398.

Islam untuk melakukan transaksi bisnis dalam kehidupan mereka.⁷

Demikian besarnya penekanan dan perhatian Islam pada ekonomi, karena itu tidak mengherankan jika ribuan referensi klasik Islam membahas konsep ekonomi Islam. Kitab-kitab fikih senantiasa membahas topik-topik *mudharabah*, *musyarakah*, *musahamah*, *murabahah*, *ijarah*, *wadi'ah*, *wakalah*, *hawalah*, *kafalah*, *jialah*, *ba'i salam*, *istisna*, *riba*, dan ratusan konsep muamalah lainnya.⁸

Ibnu Khaldun (w. 1332 M)⁹ dalam kajian ekonominya telah membahas aneka ragam masalah ekonomi yang luas, termasuk ajaran tentang tata nilai, pembagian kerja, sistem harga, hukum penawaran dan permintaan (*Supply and demand*), konsumsi dan produksi, uang, pembentukan modal, pertumbuhan penduduk, makro ekonomi dari pajak dan pengeluaran publik, daur perdagangan, pertanian, industri dan perdagangan, hak milik dan kemakmuran, dan sebagainya. Ia juga membahas berbagai tahapan yang dilewati umat Islam dalam perkembangan ekonomi dan paham dasar yang menjelma dalam kurva penawaran tenaga kerja yang kemiringannya berjenjang mundur. Bahkan Ibn Khaldun telah menggunakan konsepsi-konsepsi ini untuk membangun suatu sistem dinamis yang mudah dipahami di mana mekanisme ekonomi telah mengarahkan kegiatan ekonomi kepada fluktuasi jangka panjang.

Demikian gambaran maju dan berkembangnya ekonomi Islam di masa lampau. Tetapi dalam waktu yang relatif panjang yaitu sekitar 7 abad (sejak abad ke-13 s/d

⁷ Muhammad Ali As-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Juz 2, Beirut: Dār al-Fikr, 1996, h.86

⁸ Javed Ahmad Khan, *Islamic Economics & Finance : A Bibliography*, London: Mansell Publishing Ltd, 1995.

⁹ Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, Cet. Ke-10, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Houve, 2002, h. 158-159

pertengahan abad ke-20), ajaran-ajaran Islam tentang ekonomi mengalami kebekuan karena masuklah kolonialisme barat mendesak dan mengajarkan doktrin-doktrin ekonomi ribawi(kapitalisme), khususnya sejak abad ke-18 s/d abad ke-20. Proses ini berlangsung lama, sehingga paradigma umat Islam menjadi terbiasa dengan sistem kapitalisme. Sebagai konsekuensinya, ketika ajaran ekonomi Islam kembali ditawarkan kepada umat Islam, mereka melakukan penolakan, karena dalam pikirannya telah mengkristal pemikiran ekonomi ribawi, pemikiran ekonomi kapitalisme.

KAIDAH FIQHIYAH SEBAGAI DASAR HUKUM ISLAM

A. Definisi Kaidah Fiqhiyah

Kaidah fiqhiyah berasal dari dua kata yang secara bahasa : قواعد (قواعد) berarti: Dasar, asas, pondasi, atau fundamen segala sesuatu,¹⁰ baik yang kongkrit, materi atau indrawi seperti pondasi rumah maupun yang abstrak baik yang bukan materi dan bukan indrawi seperti dasar-dasar agama.¹¹ dan فقهية berasal dari kata فقه ditambah ya nisbah berfungsi sebagai makna penjenisan dan pembangsaan, sehingga berarti hal-hal yang terkait dengan fiqih. Adapun secara terminologi adalah sebagai berikut:

١ . قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهَا. ¹²

Artinya: Ketetapan (proposisi) kulli (menyeluruh, general) yang mencakup seluruh bagian-bagiannya.

¹⁰ Ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, Jilid III, Beirut: Dār al-SHādir, 2000, h. Bandingkan dengan al-Rāghib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, Mesir: Mushthafa al-Bābi al-Halabī, 1997, h. 409

¹¹ Al-Nadwī, *Op. Cit.*, h. 5

¹² Al-Jurjānī, *Kitab al-Ta'rifāt*, t.tp.: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1983, h. 171

٢ . قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ مِنْ حَيْثُ اشْتِمَالِهَا بِالْقُوَّةِ عَلَى أَحْكَامِ جُزْئِيَّاتٍ
مَوْضُوعِيَّةٍ.¹³

Artinya: Ketetapan (proposisi) kulli (menyeluruh, general) yang berpotensi mencakup hukum-hukum juz'i (bagian) yang masuk dalam ruang lingkupnya.

٣ . الْأَمْرُ الْكُلِّيُّ الَّذِي يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ جُزْئِيَّاتٌ كَثِيرَةٌ يُفْهَمُ أَحْكَامُهَا مِنْهَا.¹⁴

Artinya: Perkara kulli (menyeluruh, general) dimana banyak perkara juz'i (bagian) yang dapat diterapkan padanya dimana hukum juz'i (bagian) tersebut dapat diidentifikasi berdasarkan hukum kulli (menyeluruh, general) tersebut.

٤ . حُكْمٌ أَكْثَرُ لَا كُلِّيٌّ يُنْطَبِقُ عَلَى أَكْثَرِ جُزْئِيَّاتٍ لِتُعْرَفُ أَحْكَامُهَا.¹⁵

Artinya: Hukum mayoritas dan bukan hukum general yang dapat diaplikasikan kepada mayoritas bagiannya dimana hukum bagian tersebut dapat diidentifikasi dari hukum mayoritasnya.

٥ . حُكْمٌ شَرْعِيٌّ فِي قَضِيَّةٍ أَغْلَبِيَّةٍ يَتَعْرَفُ مِنْهَا أَحْكَامُ مَا دَخَلَ تَحْتَهَا.¹⁶

Artinya: Hukum syara' tentang peristiwa yang bersifat mayoritas dan dari padanya dapat diidentifikasi hukum berbagai peristiwa yang masuk dalam ruang lingkupnya.

Dari beberapa definisi tersebut di atas dapat dipahami secara ringkas bahwa kaidah fiqhiyah adalah ketentuan hukum yang bersifat umum yang mencakup hukum-hukum derifasinya karena sifat keumumannya dan atau totalitasnya. Adapun secara umum,

¹³ Al-Kafawī, *al-Kulliyat*, Jilid V, Damaskus: Mansyūrat Wuzarāt al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Qaumī, 1973, h. 48

¹⁴ Al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, Juz I, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1991, h. 10

¹⁵ Al-Syāthibī, *al-Muwafaqāt*, Jilid II, Juz 2, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, h. 35

¹⁶ Musthafa Ahmad al-Zarqa, *OP. Cit.*, h. 941

fuqaha terbagi kepada dua kelompok pendapat berdasarkan pada penggunaan kata *kulli* disatu sisi dan kata *aghlabi* atau *aktsari* disisi lain. Pertama, fuqaha yang berpendapat bahwa kaidah fiqhiyah adalah bersifat *kulli* mendasarkan argumennya pada realitas bahwa kaidah yang terdapat pengecualian cakupannya jumlahnya sedikit dan sesuatu yang sedikit atau langka tidak mempunyai hukum. Kedua, fuqaha berpendapat bahwa karakteristik kaidah fiqhiyah bersifat *aghlabiyah* atau *aktsariyah*, karena realitasnya kaidah fiqhiyah mempunyai keterbatasan cakupannya atau mempunyai pengecualian cakupannya sehingga penyebutan *kulli* dari kaidah fiqhiyah kurang tepat.

Adapun persamaan dan perbedaan *Qawāid Fiqhiyah* dengan *dlawābith fiqhiyah* serta *nazhariyah fiqhiyah* adalah sebagai berikut:

1) *Qawāid Fiqhiyah* dengan *dlawābith fiqhiyah*.

Keduanya memiliki kajian yang sama berupa kaidah yang terkait dengan fiqih. Yang membedakan adalah cakupan keduanya dimana *Qawāid Fiqhiyah* selanjutnya disebut

kaidah fiqih lebih luas cakupannya dari *dlawābith fiqhiyah* yang hanya mengkhususkan diri pada satu bab fiqih tertentu.¹⁷

2) *Qawāid Fiqhiyah* dengan *Nazhariyah Fiqhiyah*.

Keduanya memiliki kajian yang sama tentang berbagai permasalahan fiqih dalam berbagai bidang atau bab. Perbedaannya adalah kalau kaidah fiqih adalah mengandung hukum fiqih dan bersifat aplikatif sehingga dapat diterapkan pada cabangnya masing-masing sedangkan *nazhariyah fiqhiyah* adalah berupa teori umum tentang hukum Islam yang

¹⁷ Al-Bannani berpendapat bahwa kaidah fiqih tidak khusus membahas satu bab (masalah) fiqih saja, berbeda halnya dengan *dlawābith fiqhiyah*. Abdurrahman ibn Jādillāh al-Bannāni, *Hāsyiyah al-Bannāni*, Jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, 1995, h. 357. Adapun Ibn Nujaim berpendapat bahwa perbedaan kaidah fiqih dengan *dlawābith fiqhiyah* adalah kalau kaidah fiqih menghimpun masalah-masalah cabang dari berbagai bab fiqih yang berbeda-beda, sedangkan *dlābith m*, hanya menghimpun masalah-masalah cabang dari satu bab fiqih saja. Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, cet. Ke-1, Damaskus: Dār al-Fikr, 1983, h. 192

dapat diaplikasikan pada sistem, tema dan pengembangan perundang-undangan.¹⁸

B. Dasar Hukum Kaidah Fiqhiyah

Kaidah fiqhiyah adalah merupakan produk ijtihad yang bersumber dari Alquran, hadis dan ijma' dan merupakan generalisasi dari tema-tema fiqih yang tersebar di kalangan imam mazhab. Adapun penjelasan dari setiap sumber adalah sebagai berikut:

- a. Kaidah Fiqhiyah yang bersumber dari Alquran, diantaranya adalah:

١. الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ¹⁹

Artinya: Kesulitan akan mendorong kemudahan.

Kaidah ini bersumber dari firman Allah SWT. Dalam QS. Al-Hajj(22): 78 dan QS. Al-Baqarah (2): 185 :

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ²⁰

Artinya: Dan (Dia) sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Al-Hajj(22): 78)

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ²¹

Artinya: Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. (Al-Baqarah (2): 185)

Bila dipahami dari kedua makna ayat tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa sesungguhnya Allah SWT ketika men Syāri'atkan

¹⁸Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Op. Cit.*, h. 235. Bandingkan dengan Abū Zahrah, *Ushūl Fiqh*, Mesir: Dār al-Fikr al-Arabī, 1990, h.10.

¹⁹Artinya :Kesulitan itu mendatangkan kemudahan. Maksudnya adalah hukum-hukum yang dalam penerapannya menimbulkan kesulitan bagi mukallaf (subyek hukum), maka Syāri'ai Islammemberikan keringanan dan kemudahan sehingga ia mampu melaksanakannya.

Islam kepada umat Nabi Muhammad SAW bersifat mudah dan fleksibel dan tidak akan membebani mereka di luar potensi kemampuan yang dimiliki.

٢. الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ²⁰

Artinya: Kondisi darurat memperbolehkan sesuatu yang dilarang.

Kaidah ini bersumber dari QS. Al-An'am (6): 119:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ

Artinya: Dan sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. (Al-An'am (6): 119)

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ²¹

Artinya: Maka barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-An'am 145)

Kedua ayat di atas juga memberikan penjelasan yang sangat gamblang bahwa kondisi terpaksa yang dihadapi seseorang untuk mengkonsumsi sesuatu yang diharamkan oleh agama dibolehkan selama tidak berlebihan.²¹

b. Kaidah Fiqhiyah yang bersumber dari sunnah, sebagai berikut:

²⁰ Artinya: Keadaan darurat membolehkan sesuatu yang dilarang. Maksud darurat disini bila memenuhi tiga hal: 1) Kondisi darurat itu mengancam jiwa atau anggota badan (QS. 2: 177, 5: 105 dan 6: 145), 2) Tindakan darurat hanya dilakukan sekeadarnya tanpa melampaui batas, 3) Tidak ada jalan halal atau munah yang dapat dilakukan kecuali dengan melakukan yang dilarang.

²¹ Abd al-'Aziz Muhammad 'Azzām, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2005, h. 60-61. Bandingkan dengan Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, cet. Ke-1, Damaskus: Dār al-Fikr, 1983, h. 85

١. الْحُدُودُ تَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ.²²

Artinya: (Tuntutan) pidana batal dengan (alat bukti yang mengandung) syubhat atau keraguan.

Kaidah tersebut di atas adalah bersumber dari beberapa sunnah berikut ini:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَدْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ (رواه

البخارى)²³

Artinya: Tinggalkan/Batalkanlah hukuman had karena ada faktor keraguan (HR. Bukhari).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَدْرَأُوا عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ

وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ لَأَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ

مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ. (رواه الترمذي)²⁴

Artinya: Hindarkanlah umat Islamsemampumu (dari pemberian hukuman) dan apabila kamu mempunyai solusi bagi seseorang muslim untuk bebas (dari hukuman), maka gunakan solusi itu. Karena seorang pemimpin lebih baik salah dalam memberikan maaf dari pada salah dalam memberikan hukuman.

²² Al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, Cet. Ke-4, Mesir: Syirkah al-Thabā'ah al-Fanniyah, 1975, h. 122. Bandingkan dengan Abd al-Qādir Audah, menjelaskan bahwa ada tiga syubhat yang menggugurkan sanksi had: 1) Syubhat yang berhubungan dengan pelaku yang disebabkan oleh salah sangkaan pelaku, seperti seseorang mengira bahwa benda tersebut miliknya yang ternyata milik orang lain. 2) Syubhat karena ikhtilaf fuqaha, seperti Imam Malik ibn Anas membolehkan nikah tanpa saksi dan harus dengan wali. Sedangkan Abu Hanifah membolehkan nikah tanpa wali dan harus dengan saksi. 3) Syubhat karena tempat, seperti berhubungan dengan istri yang ternyata sedang datang bulan. Abd al-Qādir Audah, *al-Islām wa Audlā'una al-Siyāsah*, Juz I, Kairo: Dār al-Kutub al-Arabī, 1997, h. 212

²³ Ibn Hajar al-'Asqalāni, *Fats al-Barī*, Juz XII, Cet. Ke-22, Beirut: Dār al-Fikr, 2006, h. 262

²⁴ Imam al-Tirmizhī, *Sunan al-Tirmizhī*, Jilid IV, No. Hadits: 1424, Kairo: Dār al-Hadīts, 2000, h. 33

٢. مَا كَانَ أَكْثَرُ فِعْلاً كَانَ أَكْثَرُ فَضْلاً.

Artinya: Sesuatu padat karya mendatangkan berbagai rizki (manfaat)

Kaidah tersebut di atas bersumber dari hadits berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لِعَا ئِشَّةٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَجْرُكَ عَلَى قَدْرِ نَصَبِكَ.²⁵

Artinya: Pahalamu/Upahmu sesuai dengan kadar kepenatanmu. (HR. Bukhari)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ أَجْراً فِي الصَّلَاةِ أَبْعَدَهُمْ مَمْشًى.²⁶

Artinya: Manusia yang memperoleh pahala shalat paling besar adalah mereka yang paling jauh jarak perjalanannya (dari tempat shalat mereka).

c. Kaidah fiqhiyah berdasarkan ijma' sahabat,²⁷ di antaranya adalah:

١. الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ

Artinya: Hukum asal adalah ketetapan yang telah dimiliki sebelumnya.

٢. الْقَدِيمُ عَلَى قَدَمِهِ

Artinya: Yang dahulu tetap pada sifat dahulunya

²⁵ Imam al-Bukharī, *Syāhih al-Bukharī*, Jilid II, Cet. Ke- 27, No. Hadits: 1695, bab: Pahala seseorang berdasarkan besarnya lelah usahanya, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, h. 74

²⁶ Imam al-Bukharī, *Syāhih al-Bukharī*, Jilid I, No. Hadits: 1695, bab: Syalat Subuh berjamaah, h. 233

²⁷ Muhammad Utsmān Syabīr mensinyalir bahwa yang dimaksud dengan sumber kaidah Fiqhiyah dari ijma' adalah ijma'nya sahabat dan tabi'in. Hal ini didasarkan pada kesimpulannya bahwa mereka adalah orang-orang yang lebih paham tentang nashsh- nashsh Syāri'at Islam dan maksudnya. Muhammad Utsmān Syabīr, *al-Qawā'id al-Kulliyah wa al-DLawābith al-Fiqhiyah*, Cet. Ke-3, Urdun: Dār al-Nafāis, 2007, h. 44

Artinya: Kondisi darurat (bahaya) itu tidak berlaku selamanya

C. Urgensi Kaidah Fiqhiyah

Adapun urgensi kaidah fiqhiyah terlihat dari paparan Abu Zahrah tentang batasan ijtihad:

اسْتِفْرَاغُ الْجُهْدِ وَبَذْلُ غَايَةِ الْوُسْعِ إِمَّا فِي اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَإِمَّا فِي تَطْبِيقِهَا.²⁹

Artinya: Pengerahan kesungguhan dan pencurahan daya upaya, baik dalam mengeluarkan hukum syara' maupun penerapannya.

Abū Zahrah membagi ranah ijtihad pada dua bidang, pertama, ijtihad yang terkait dengan penggalian hukum dan penjelasannya dan kedua, ijtihad yang berkaitan dengan penerapan hukum.

Ijtihad model pertama versi Abū Zahrah adalah ijtihad yang sempurna dan khusus bagi kelompok ulama yang berusaha mengetahui hukum-hukum cabang yang bersifat praktis dari dalil-dalil yang rinci. Menurut jumhur ulama, ijtihad seperti ini dapat terputus pada suatu zaman meskipun kalangan Hanabilah berpendapat bahwa suatu zaman tidak mungkin kosong dari ijtihad ini. Ijtihad model kedua, ulama sepakat bahwa suatu zaman tidak mungkin kosong dari model ijtihad kedua. Mereka adalah mujtahid yang mentakhrij dan menerapkan illat-illat hukum yang digali dari persoalan-persoalan cabang yang telah digali oleh ulama terdahulu. Dengan metode *tathbīq* (aplikasi) ini, akan tampak hukum berbagai masalah yang belum diketahui oleh mujtahid model

²⁸ Abd al-'Azīz Muhammad 'Azzām, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2005, h.62

²⁹ Abū Zahrah, *Op. Cit.*, h. 379

pertama di atas. Pola ijtihad mujtahid model kedua ini lazim disebut dengan *tahqīq almanāth* (penetapan dan penerapan illat).³⁰

Al-Qarāfi secara garis besar berpendapat tentang urgensi kaidah fiqhiyah ada tiga: *Pertama*, kaidah fiqhiyah mempunyai kedudukan istimewa dalam khazanah keilmuan Islam karena kepakaran seorang faqīh sangat terkait erat dengan penguasaan kaidah fiqhiyah. *Kedua*, dapat menjadi landasan berfatwa. *Ketiga*, menjadikan ilmu fiqh lebih teratur sehingga mempermudah seseorang untuk mengidentifikasi fiqh yang jumlahnya sangat banyak.³¹ Al-Zarkasyī berpendapat bahwa mengikat perkara yang bertebaran lagi banyak (fiqh), dalam kaidah-kaidah yang menyatukan (kaidah fiqhiyah) adalah lebih memudahkan untuk dihapal dan dipelihara.³² Adapun Mustafa al-Zarqa berpendapat bahwa urgensi kaidah fiqhiyah menggambarkan secara jelas mengenai prinsip-prinsip fiqh yang bersifat umum, membuka cakrawala serta jalan-jalan pemikiran tentang fiqh. Kaidah fiqhiyah mengikat berbagai hukum cabang yang bersifat praktis dengan berbagai *dlawābit*, yang menjelaskan bahwa setiap hukum cabang tersebut mempunyai satu *manāt* (illat/alasan hukum) dan segi keterkaitan, meskipun obyek dan temanya berbeda-beda.³³

Dari beberapa pendapat fuqaha di atas dapat disimpulkan bahwa:

1. Kaidah fiqhiyah adalah ranah ijtihad dalam menerapkan illat hukum yang digali dari permasalahan-permasalahan hukum cabang berdasarkan hasil ijtihad mujtahid mutlak.³⁴

³⁰ Abū Zahrah, *Op. Cit.*, h. 379

³¹ Al-Qarāfi, *Op. Cit.*, h. 3

³² Al-Nadwī, *Op. Cit.*, h. 326

³³ Musthafā Ahmad al-Zarqa, *Op. Cit.*, h. 943

³⁴ Mujtahid muthlaq adalah ini tingkatan pertama (tertinggi). Mereka itu memenuhi persyaratan-persyaratan ijtihad. Mereka mengeluarkan hukum-hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah, menjalani seluruh jalan untuk mencari dalil tanpa mengikut orang lain, dan mereka menentukan *manhaj* (pola) untuk diri mereka sendiri, dan menentukan *furu'nya*/ cabang-cabangnya. Mereka itu adalah para fuqoha sahabat semuanya, fuqoha tabi'in seperti Sa'id bin al-Musayyib, dan Ibrahim al-Nakha'i; para fuqoha Mujtahidin seperti: Ja'far Syodiq dan ayahnya (Muhammad al-Baqir), Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, Ahmad, al-Auza'i, al-Laits bin Sa'id, Sufyan al-Tsauri, Abu Tsaur dan banyak lagi yang lainnya. Walaupun pendapat-pendapat mereka tidak sampai kepada kita secara kumpulan yang

2. Kaidah fiqhiyah mempunyai peran penting dalam rangka mempermudah pemahaman tentang hukum Islam, dimana berbagai hukum cabang yang banyak tersusun menjadi satu kaidah.
3. Pengjadian kaidah fiqhiyah dapat membantu memelihara dan mengikat berbagai masalah yang banyak dan saling bertentangan, menjadi jalan untuk menghadirkan berbagai hukum.
4. Kaidah fiqhiyah dapat mengembangkan *malakah zhihiyah* (daya rasa) fiqih seseorang, sehingga mampu men-takhrij berbagai hukum fiqih yang tak terbatas sesuai dengan kaidah mazhab imamnya.
5. Mengikat berbagai hukum dalam satu ikatan menunjukkan bahwa hukum-hukum ini mempunyai kemaslahatan yang saling berdekatan atau mempunyai kemaslahatan yang besar.

D. Pembagian Kaidah Fiqhiyah

Pembagian kaidah fiqhiyah secara umum oleh beberapa fuqaha tidak memiliki keseragaman jumlahnya dan pendekatan yang dipakai, sebagai berikut:

1. Abu al-Harits al-Ghazzī, membagi kaidah fiqhiyah pada dua bagian:
 - a. Kaidah-kaidah yang mempunyai keluasan cakupan kepada permasalahan cabang (*furū'*) dan permasalahan fiqih.

dibukukan, tetapi dalam pujian-pujian kitab-kitab berbagai fuqoha terdapat pendapat-pendapat mereka yang dinukil/ dikutip dengan riwayat yang tidak ada bukti kebohongannya dan bisa dipercaya kebenarannya. Abū Zahrah, *Op. Cit.*, h.389-398.

- b. Kaidah-kaidah yang disepakati dikalangan fuqaha dan yang diperselisihkan.³⁵
2. Muhammad Utsmān Syabīr membagi kepada empat bagian:
 - a. Kaidah yang mempunyai cakupan yang luas, cakupan sedikit, bahkan hanya pada satu bab fiqih atau kaidah induk;
 - b. Kaidah berdasarkan dalilnya apakah nashsh atau kongklusi hukum;
 - c. Kaidah berdasarkan kepada kemandiriannya atau derifasi kaidah lain;
 - d. Kaidah yang disepakati fuqaha atau yang diperselisihkan mereka.³⁶
3. Abd al-'Azīz Muhammad 'Azzām membagi kaidah fiqhiyah sebagai berikut:
 - a. Kaidah Fiqhiyan berdasarkan dalilnya, Alquran dan sunnah;
 - b. Kaidah Fiqhiyan berdasarkan luasnya cakupan masalah fiqih yang dimiliki;
 - c. Kaidah Fiqhiyan berdasarkan kesepatan dan ketidaksepakatan fuqaha;
 - d. Kaidah Fiqhiyan berdasarkan kemandirian.³⁷

Dari tiga pendapat tersebut di atas, dapat dipahami bahwa kecenderungan pembagian kaidah fiqhiyah adalah sebagai berikut:

³⁵Muhammad Syidqī ibn Ahmad Muhammad al-Burnu Abī al-Harits al-ghazzī (selanjutnya disebut Abī al-Harits al-ghazzī), *al-Wajīz fī 'Idlāh Qawā'id al-Fiqhiyah al-Kulliyah*, Cet. Ke-5, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2002, h. 26

³⁶Muhammad Utsmān Syabīr, *al-Qawā'id al-Kulliyah wa al-DLawābith al-Fiqhiyah*, Cet. Ke-3, Urdun: Dār al-Nafāis, 2007, h. 72-74

³⁷Abd al-'Azīz Muhammad 'Azzām, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2005, h. 60-65.

1. Kaidah *al-Asāsiyah* yang memiliki cakupan *furū'iyah* yang sangat luas, komprehensif dan universal sehingga hampir menyentuh elemen hukum fiqih, yaitu terdiri dari lima kaidah:

١. الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا

Artinya: Segala sesuatu tergantung pada tujuannya.

٢. الْيَقِينُ لَا يَزَالُ بِالشَّكِّ

Artinya: Suatu keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan suatu keraguan.

٣. الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

Artinya: Kesulitan menarik kemudahan.

٤. الضَّرَرُ يُزَالُ

Artinya: Suatu bahaya harus dihilangkan.

٥. الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

Artinya: Adat kebiasaan dapat dijadikan landasan hukum.

2. Kaidah *Aghlabiyah* kaidah yang memiliki cakupan *furū'* yang sangat luas tetapi tidak seluas cakupan kaidah *al-Asāsiyah*, sebagai berikut:

١. الْإِثَارُ بِالْقُرْبِ مَكْرُوهٌ

Artinya: Mengutamakan orang lain dalam bidang ibadah adalah makruh.

٢ . إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ غُلِبَ الْحَرَامُ

Artinya: Apabila sesuatu yang halal bercampur dengan sesuatu yang haram, maka menjadi haram (hukumnya)

٣ . التَّابِعُ التَّابِعُ

Artinya: Sesuatu yang terkait dengan sebuah obyek, maka ia diakui keabsahannya

٤ . التَّصَرُّفُ الْإِمَامُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مُنَوِّطٌ بِالمَصْلَحَةِ

Artinya: Tindakan pemimpin terhadap rakyat harus dihubungkan dengan kemashlahatan kepentingan umum

٥ . إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ

Artinya: Mengamalkan maksud suatu kalimat, lebih utama dari pada mengabaikannya (menyia-nyiakannya)

3. Kaidah *al-Qaliliyah* yang memiliki cakupan terbatas bahkan cenderung sangat sedikit, sebagai berikut:

• الدَّفْعُ أَقْوَى مِنَ الرَّفْعِ

Artinya: Mencegah lebih kuat dari pada menghilangkan/mengobati

Adapun dari sisi kesepakatan dan ketidaksepakatan fuqaha, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Kaidah yang disepakati semua mazhab, yaitu kaidah *al-Asāsiyah*;
2. Kaidah yang disepakati oleh satu mazhab, jumlahnya mencapai 40 kaidah;

3. Kaidah yang diperselisihkan dalam internal satu mazhhab, jumlahnya mencapai 20 kaidah. Jenis kaidah ini biasanya ditandai dengan kata Tanya (هل) atau kata

(فيه خلاف).³⁸

Adapun pembagian kaidah fiqih cabang, sebagian fuqaha memasukkan dalam *dlawābith fiqhiyah*, sebagian lagi memasukkan dalam *Qawāid Fiqhiyah khashshah*.³⁹

³⁸Muhammad Utsmān Syabīr, *al-Qawā'id al-Kulliyah wa al-DLawābith al-Fiqhiyah*, h.74-75.

³⁹Al-Subkī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Cet. Ke-1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1991, h.11-12. Bandingkan dengan Muhammad al-Rukī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah al-Islāmiyyah*, Cet. Ke-1, Beirut: Dār al-Qalam, 1998, h. 113

KONSTRUK IJTIHAD KAIDAH FIQHIYAH

A. Munasabah

Ketika *qiyas* di konsepkan oleh Imam Syafi'i, istilah '*illat* (*rasio legis*)' belum di gunakan. Baru ada dua istilah yang muncul yaitu *ma'na* dan *shabah*. Tetapi gagasan *qiyas* sejak semula adalah sama, yaitu menyelesaikan kasus baru dengan contoh kasus lama yang telah ada *ashl* atau *nashnya*. Langkah ini mengasumsikan adanya kesamaan antara dua kasus tersebut. Dengan demikian, bagi Imam Syafi'i, persamaan tersebut ada pada *ma'na* dan *shabah* tersebut. Salah satu cara mendapatkan '*illat* (*rasio legis*)' adalah dengan cara meneliti *munasabah* (persesuaian) antara ketentuan hukum dengan hikmah yang diharapkan melekat pada ketentuan tersebut. Sebagaimana di ketehui, bahwa tidak semua sifat bisa menjadi '*illat* (*rasio legis*)', melainkan hanya sifat yang jelas (*zahir*), terukur (*mundabit*), dan sesuai atau relevan (*munasib*). Yang di maksud *munasib* ialah sifat tersebut di pandang pantas sebagai pijakan hikmah hukum. Dalam arti pantas di gunakan sebagai rasionalitas dari sebuah ketentuan hukum, sebab mengandung *masalah* yang memang pantas di tegakkan. Dengan demikian, maka sifat yang jelas dan terukur itu di isyaratkan haruslah dengan cara apapun menjadi pertimbangan oleh Syāri' sebagai '*illat* (*rasio legis*)'.⁴⁰

⁴⁰ Abd Al-wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Jakarta: Al-Majlis al-A'la al-Indunisi li al-Da'wah al-Islamiah, 1972, h.71

Dalam literatur kontemporer *munasib* hanya di bahas dalam kaitannyadengan penelitian 'illat, yangdi padukan dengan konsep *qiyas* yang diberikan dengan persyaratan yang ketat.Konsep *munasib* menjadi tidak tampak sebagai konsep yang rumit.Dengan dibentuknya konsep ini di maksudkan agar memperluas kiprah dari *Qiyas* itu sendiri.

Abd al-Wahab Khallaf dalam bab *Aqşam al-illat* (pembagian 'illat) membagi *munasib* menjadi empat macam, yakni *munasib mu'athir*, *munasib mulaim*, *munasib mursal* dan *munasib mulgha*. Pembagian ini di dasarkan pada segi di pertimbangkan atau tidaknya *munasib* oleh Syāri'.⁴¹

Munasib mu'aththir adalah sifat relevan yang di dukung oleh Syāri' melalui aturan yang sesuai dan ada *nash* atau *ijma'* yang menyebutkan secara eksplisit bahwa sifat itu merupakan 'illat (*rasio legis*) hukum dari aturan tersebut. Sebagai contoh adalah firman Allah SWT yang memerintahkan agar suami menjauhi istrinya yang sedang datang bulan.⁴²

Aturan yang ditetapkan di sini adalah kewajiban menjauhi istri selama datang bunlan. 'illat (*rasio legis*) dari aturan tersebut adalah *adha* (kekotoran). Nash ini menyebutkan secara eksplisit bahwa kekotoran itulah yang menjadi landasan dari kewajiban menjauhi istri yang sedang haid. Sifat kotor yang secara eksplisit disebut sebagai alasan hukum seperti ini dinamakan *munasib mu'aththir*. *Ijma'* menyebutkan bahwa alasan ditempatkannya anak di bawah perwalian adalah keadaan masih kecil. Keadaan masih kecil menjadi sifat jenis *munasib mu'aththir* karena tingkat relevansinya tertinggi.⁴³

Munasib mulaim adalah sifat relevan yang di dukung oleh Syāri' dengan aturan yang sesuai, tetapi tidak ada keterangan

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, h. 71-72

eksplisit baik dari *nash* maupun *ijma'* bahwa sifat itu merupakan alasan hukum aturan tersebut. Hanya saja ada keterangan lain dari *nash* dan *ijma'* bahwa: (1) secara eksplisit sifat itu menjadi '*illat (ratio legis)*' sebuah aturan lain yang sejenis dengan aturan tersebut, atau disebutkan bahwa: (2) sifat lain yang sejenis dengan itu menjadi '*illat (ratio legis)*' dari aturan itu sendiri. Atau pula disebutkan bahwa (3) ada sifat lain yang sejenis menjadi '*illat (ratio legis)*' aturan yang sejenis dengan aturan tersebut.⁴⁴ Jadi terdapat tiga variasi munasib *mulaim*.

Contoh dari *mulaim* yang pertama ialah kasus "keadaan masih kecil" yang menjadi '*illat (ratio legis)*' dari keharusan wali atas anak perempuan oleh ayahnya. Memang telah ditetapkan oleh *nash* tentang kewajiban 'ayah bertindak sebagai wali bagi anak perempuannya yang masih gadis. Aturan ini dibuat atas alasan sifat keperawanan dan keadaan masih kanak-kanak. Sebenarnya tidak ada petunjuk *nash* maupun *ijma'* apakah '*illat (ratio legis)*' itu keperawanannya atau kekanak-kanakannya. Hanya saja ada petunjuk dari *ijma'* tentang sifat kanak-kanak sebagai alasan bagi perwalian atas harta anak perempuan. Perwalian atas jiwa dan perwalian dalam perkawinan merupakan jenis yang sama, yaitu perwalian. Maka patut disampaikan menurut mazhab Hanafi⁴⁵ bahwa ketika *Syāri'* menganggap keadaan kanak-kanak sebagai '*illat (ratio legis)*' bagi perwalian atas harta anak perempuan, *Syāri'* juga menganggap keadaan kanak-kanak sebagai '*illat (ratio legis)*' perwalian dalam berbagai jenisnya. Diantara jenis-jenis perwalian adalah perwalian atas perkawinan anak perempuan tersebut. Maka '*illat (ratio legis)*' bagi keharusan perwalian ayah atas perkawinan anak perempuannya yang masih gadis adalah kanak-kanak. Karena sifat kanak-kanak tersebut terdapat pula pada anak perempuan yang bersetatus janda, maka ketentuan bagi janda yang asih kecil disamakan juga dengan ketentuan bagi gadis yang masih

⁴⁴*Ibid.* h 72

⁴⁵Abu Zahroh, *Op. Cit.*, h.242

kecil yang karenanya ia ditundukkan di bawah perwalian. Selanjutnya diqiyaskan juga gadis kecil itu dengan perempuan yang kurang nalar dan idiot atas dasar kesamaan sifat keduanya dengan sifat kanak-kanak.⁴⁶

Contoh dari *mula'im* yang kedua ialah keadaan hujan yang menurut pendapat Imam Malik⁴⁷ membolehkan orang menjamak shalat. Terdapat keterangan *nash* tentang bolehnya menjamak shalat dalam keadaan hujan. Tetapi sebenarnya tidak ada pengesahan *nash* dan *ijma'* bahwa hujan itulah yang menjadi '*illat* (rasio legis) dari ketentuan ini. Hanya saja ada *nash* lain yang menunjukkan bolehnya menjamak shalat dalam keadaan bepergian. Kemudian *ijma'* memastikan bahwa '*illat* (rasio legis) dari kebolehan menjamak shalat ini adalah bepergian. Bepergian dan hujan adalah dua hal yang sejenis, karenanya keduanya dimasukkan dalam kategori kesulitan (*haraj* dan *mushaqqah*), sehingga dapat disimpulkan bahwa ketika Syāri' menganggap sebagai '*illat* (rasio legis) dari bolehnya menjamak shalat sebenarnya menganggap pula bahwa semua keadaan yang sejenis menjadi '*illat* (rasio legis) dari kebolehan ini. Dapat disimpulkan pula bahwa '*illat* dari kebolehan menjamak shalat pada saat turun hujan adalah hujan itu sendiri. Selanjutnya di *qiyas* kanlah keadaan lain seperti musim salju dan musim dingin dengan keadaan hujan.⁴⁸

Contoh dari *mulaim* jenis ketiga ialah berulang kalinya waktu shalat menurut siklus siang dan malam adalah gugur alasan meng-*qadhash* shalat bagi perempuan yang sedang haid. *Nash* Alquran telah menegaskan bahwa perempuan yang sedang mengalami haid tidak melakukan puasa maupun shalat, dan setelah suci ia wajib mengganti puasa yang ditinggalkannya selama haidnya tanpa harus mengganti shalatnya. Ketentuan *nash* ini adalah gugurnya kewajiban

⁴⁶ Abd Al-wahab Khallaf, *Op. Cit.*, h. 72-73

⁴⁷ Abu Zahroh, *Op. Cit.*, h. 242

⁴⁸ Abd Al-wahab Khallaf, *Op. Cit.*, h. 73

mengganti shalat bagi perempuan, tetapi tanpa ada keterangan tentang 'illat (rasio legis)nya.

Meskipun demikian, patut dipandang bahwa berulangnya waktu shalat dalam putaran siang dan malam merupakan faktor penyebab kesulitannya. Sedangkan Syāri' seringkali menetapkan faktor-faktor penyebab kesulitan sebagai 'illat (rasio legis) bagi adanya dispensasi, seperti keadaan sakit dan bepergian sebagai sebab seseorang dibolehkan tidak melaksanakan puasa. Keadaan bepergian seseorang memberikan peluang kepadanya untuk meringkas shalat dan tidak ada air untuk melakukan *tayammum*. Demikian pula faktor kebutuhan yang membolehkan akad salam dan *'araya*.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Syāri' menganggap segala jenis faktor penyebab kesulitan sebagai 'illat (rasio legis) dari segala jenis aturan yang membuka kemungkinan dispensasi. Berulangnya waktu shalat merupakan salah satu faktor munculnya suatu kesulitan. Gugurnya kewajiban menggati (*qadha*) bagi wanita yang mengalami haid ialah salah satu aturan yang mengandung dispensasi.⁴⁹ Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa mulaim jenis ketiga inilah yang sangat memperluas daya cakup dari *qiyas*.⁵⁰

Abu Zahrah menghubungkan *munasib* yang longgar ini dengan *al-ashabah wa al-nadza'ir*. Ia menegaskan bahwa telah terjadi kontroversi tentang menjalankan *qiyas* berlandaskan hikmah hukum. 'Illat (rasio legis) hukum memang telah di sepakati sebagai landasan *qiyas*, karena sifatnya yang jelas (*zahir*) dan terukur (*mundabit*).⁵¹ Sedangkan hikmah tidak memiliki kedua sifat itu, karena lebih abstrak dan lebih subjektif sifatnya, sehingga menimbulkan silang pendapat mengenai keabsahannya sebagai *qiyas*.

⁴⁹ *Ibid*, h. 73-74

⁵⁰ *Ibid*, h. 74

⁵¹ Abu Zahroh, *Op. Cit.*, h. 250

Munasib Mursal adalah sifat yang tidak disertai oleh dukungan Syāri'dalam wujud aturan yang sesuai dan tidak ada keterangan bahwa Syāri'mempertimbangkan maupun menolaknya, dan kemudian istilah ini lebih dikenal dengan *maslahah mursalah*.

Contohnya tindakan para sahabat dalam menetapkan *kharaj* atau pajak atas tanah pertanian, pembuatan mata uang, pembukuan Alquran dan pendistribusiannya ke berbagai daerah. Aktivitas yang dilakukan para sahabat tersebut di atas, tidak ditemukan adanya *nash* yang menyuruh atau melarang tindakan tersebut. *Munasib* sejenis ini diperselisihkan pemakainya oleh fuqaha sebagai sumber hukum.⁵²

Munasib Mughlaha' adalah sifat yang seandainya didukung oleh suatu aturan akan menyebabkan *maslahah*. Tetapi Syāri' ternyata tidak mendukung dengan aturan yang sesuai, bahkan terdapat petunjuk bahwa Syāri' menolak mempertimbangkannya. Sebagai contoh dalam hal ini adalah menyamakan anak laki-laki dengan anak perempuan dalam bagian warisan.⁵³

B. Al-Asybāh wa al-Nadzāir.

Al-Asybāh wa al-Nadzāir Terdiri dari dua kata *الاشباه* dan *النظائر* yang artinya adalah beberapa persamaan atau beberapa keserupaan.⁵⁴ Bentuk *jama'* dari mufrad *شبيه* yang berarti "persamaan". Demikian pula pada lafal *نظير* secara bahasa artinya *المثل* (menyerupai) atau *المساوي* (menyamai). Berawal dari pemahaman secara bahasa inilah kemudian para ulama membiasakan dalam menggunakan lafal-lafal tersebut dengan tetap berpegang pada makna bahasa. Mereka menjadikan lafal *al-asybāh wa al-nadzāir* dalam satu pengertian tertentu. Penggunaan-penggunaan tersebut

⁵² 'Abd Al-wahab Khallaf, *Op. Cit.*, h. 74-75

⁵³ *Ibid*, h. 75

⁵⁴ Muhammad Murtadla al-Zubaidy, *Taj al-A'rus Min Jawahir al-Qamus*, Juz IX Beirut: Dar Maktabah al-Hayat, t.th., h. 393

sangat berlaku di kalangan fuqaha meskipun secara realitas apa yang disebutkan dari kedua lafaz tersebut berbeda (tidak hanya satu makna).⁵⁵

Dilihat dari sisi istilah, *al-asybāh* artinya adalah “sifat yang mempersatukan”, yaitu ketika *al-asybāh* tersebut dimiliki sesuatu yang menjadi *al-ashlu* (pokok) dan sesuatu yang menjadi *far’u* (cabang), jika demikian yang terjadi maka wajib mempersatukan keduanya di dalam hukum, sebagaimana yang telah ditegaskan Ushuliyun.

Secara terminologi Al-Subkhi berpendapat bahwa *al-asybāh* adalah tarik-menarik antara kedua *ashlun*(pokok) untuk memperebutkan suatu *far’un*(cabang), maka *far’un*(cabang) harus melihat di antara ke dua *ashlun*(pokok) tersebut, mana yang paling banyak keserupaan dengan dirinya”.⁵⁶

Definisi al-Subki adalah bersifat leksikal, ia menjelaskan bahwa antara *al-asybāh* dan *Al-Nadzāir* seolah-olah satu makna atau sama. Padahal bukan merupakan suatu kelaziman bahwa apa yang di tunjukkan *al-asybāh* tersimpan pula ke dalam kalimat *al-nadzāir*.⁵⁷

Imam al-Hamawi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan istilah *al-asybāh wa al-nadzāir* adalah beberapa masalah yang sebagian di antaranya serupa dengan bagian lain, akan tetapi berbeda hukumnya disebabkan alasan-alasan yang samar, yaitu alasan-alasan yang ditemukan oleh fuqaha dengan kejelian analisis mereka. Bahkan mereka menjelaskan temuan-temuan tersebut dengan menyusun kitab-kitab, seperti kitab “*furū’* “ karya Imam Mahbuby.⁵⁸ dan al-karabisiy.⁵⁹

⁵⁵ Al-Nadwi *Op. Cit.*, h.64

⁵⁶ Taj al-Din Abd al-Wahab Ibn Ali bin Abd al-Kafiy al-Subkiy, *Al-Asybah wa al-Nadzair*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991, cet.I, h.117

⁵⁷ Al-Nadwi *Op. Cit.*, h.65

⁵⁸ Ia adalah Ubaidillah bin Jamaludinal-Mahbubiy dan menjadi sesepuh golongan Hanafiyah, meninggal di Bukhara tahun 630 H. Lihat Abu al-Falah abd al-Hayyi Ibn al-‘Imad al-Hambaliy, *Syadzariyat al-Dhab fi Akhbari Man Dzahab*, Juz V, Beirut: Dar al-Masirah, t.th, h.137

Orang yang pertama kali menggunakan kalimat majemuk *al-asybāh wa al-nadzāir* adalah Amir al-Mu'minin Umar Ibn al-Khatab yang mengirim surat kepada Abu Musa al-Asy'ari sebagai Gubernur Mesir saat itu, yang redaksinya adalah :

الْفَهْمُ الْفَهْمُ فِيمَا يَخْتَلِجُ (تَلَجَلَج) فِي صَدْرِكَ مِمَّا لَمْ يُبَلِّغَكَ فِي الْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ، اعْرِفِ الْأَمْثَالَ وَالْأَشْبَاهَ ثُمَّ قَسِ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ، فَاعْمَدْ إِلَى أَحَبِّهَا
إِلَى اللَّهِ وَأَشْبَهْهَا بِالْحَقِّ فِيمَا تَرَى .⁶⁰

Intisari surat Umar Ibn al-Khatab adalah ada dua hal yang sangat peting; **pertama**, bahwa *qiyas* tidak dapat dilakukan terkecuali di dalam suatu permasalahan terdapat suatu keserupaan antara sesuatu yang menjadi *ashal* (pokok) dan sesuatu yang menjadi cabang (*far'u*). Tidak diragukan lagi bahwa unsur “keserupaan” –yang menjadi pembenar *qiyas* itu adalah sesuatu yang mirip dengan ‘*illat*, yang mempersatukan antara *ashl* dan *far'u* sebagai mana hal ini bisa di pahami dari kalimat *اعرف الامثال والاشباه*, “ketahuilah sesuatu yang serupa dan yang sama”. Setelah itu, Amirul Mukminin Umar ibn al-Khattab mengatakan *ثم قس الامور عند ذلك*, “*qiyaskanlah perkara-perkara ketika terjadi demikian*” rentetan pesan Amirul Mukminin Umar ibn al-Khattab ini menunjukkan betapa pentingnya mengetahui sesuatu yang serupa dan yang sama, untuk tujuan *qiyas*. **Kedua**, *فاعمد إلى احبها*, *إلى الله واشبهها بالحق فيماترى*. Di sini seakan akan pesan Amirul Mukminin Umar ibn al-Khattab mengisyaratkan adanya bentuk lain dari keserupaan, yaitu bimbangannya *far'udi* antara dua *ashal*, maka dari kedua *ashal* tersebut mana yang lebih serupanya dengan *far'u*. Hanya saja *ashal* yang lebih banyak serupanya dengan *far'u* yang dipakai untuk menyamakan (*qiyas*) *far'u*. Menyamakan dengan cara

⁵⁹ Ahmad bin Muhammad al-Hamawiy, *Ghamzu Uyun al-Basya'ir Syarh Al-Asybah wa al-Nadzair*, Juz I, Kairo: al-'Amirah, 1937 Cet. I, h. 18

⁶⁰ Ali Umar al-Daraqutniy, *Sunan al-Daraqutniy bi Syarh al-Ta'liq al-Mughniy Li al-'Azim Abadiy*, Juz IV, Kairo: al-Faniyah al-Muttahidah, 1996, h. 206-207

inilah yang kemudian disebut dengan “*qiyas al-asybah*” oleh ushuliyun.⁶¹

Sebagian ushuliyun menafsirkan ucapan Umar ibn al-Khattab: *اعرف الأمثال والأشباه* dengan makna: Ketahuilah sesuatu yang serupa dan sesuatu yang sama, ini tidak mungkin dilakukan kecuali dengan cara menganalisis dan mencari dalil (*istidlāl*), dan setiap mencari dalil (*istidlāl*) di sebut *qiyas*.⁶²

Sedangkan Al-Nasfi (537H) menginterpretasikan ucapan Umar ibn al-Khattab tersebut dengan mengatakan: Jika terdapat suatu peristiwa yang tidak diketahui jawabannya, maka harus dikembalikan pada peristiwa-peristiwa lain yang ada keserupaan dengannya, dan sudah diketahui jawabannya.⁶³

Ibnu Khaldun dalam kitab *Muqaddamah*-nya, mengatakan bahwa saya melihat beberapa cara pengambilan dalil (*istidlāl*) yang dilakukan para sahabat dan ulama klasik dalam menggali kandungan Alquran dan hadis, yaitu dengan cara menganalogikan atau meng-*qiyas*-kan hukum sesuatu yang serupa (*الأشباه*) dengan sesuatu yang menyerupai (*بالأشباه*) dan membandingkan sesuatu yang sama (*الأمثال*) dengan sesuatu yang menyamainya (*الأمثال*) berdasarkan konsensus atau kesepakatan di antara mereka. Dan kenyataannya, sebagian ushuliyun menerima kebijakan yang diputuskan oleh ushuliyun lain mengenai *qiyas* ini. Bahwa sebagian besar peristiwa-peristiwa yang terjadi sepeninggal Rasulullah tidak memiliki dasar hukum berupa *nash-nash* yang mengakomodir permasalahan tersebut.. Maka, yang dilakukan ulama klasik adalah menganalogikan atau meng-*qiyas*-kan hukum peristiwa yang tidak memiliki dalil tersebut kepada hukum peristiwa yang memiliki dalil baik berupa *nash* Alquran maupun *sunnah*, dengan di sertai syarat-syarat yang melegitimasi mereka,

⁶¹ Al-Nadwī, *Op. Cit.*, h.66

⁶² Abu Bakar Ahmad bin Ali al-Razi al-Jashshas, *Syarh Adab al-Qadli Li al-Khassaf*, Kairo: As'ad al-Husaini, 1980, h.14

⁶³ Najm al-Din Umar bin Muhammad bin Ahmad al-Nasafi, *Thalibat al-Thalabat fi Istilahat al-Fuqaha*, Mesir: Al-Amirah, 1892, h. 130

sehingga asumsi yang terbangun adalah bahwa hukum Allah SWT dalam dua peristiwa tersebut adalah sama, yaitu satu hukum. Langkah ushuliyun seperti inilah yang menjadi dalil syar'i atas qiyas yang mereka sepakati (*ijma'*).⁶⁴Selain itu menjadi petunjuk atas berlakunya qiyas ketika di temukan 'illat(rasio legis) yang bisa mempersatukan antara ushul(pokok) dan far'u (cabang) yaitu dengan menyamakan peristiwa yang baru yang tidak ada nash-nya dengan peristiwa serupa yang sudah ada nash-nya.⁶⁵

Adapun *al-Nadzāir* memang tidak ditemukan dalam surat Amirul Mulminin Umaribn al-Khattab yang dikirimkan kepada Gubernur Mesir Abu Musa al-Asy'ary, akan tetapi para ulama mengaitkan *al-nadzāir* dengan kalimat *al-asybāh*, dikarenakan ketika para ulama hendak membicarakan permasalahan *qawā'id*, mereka mendapati *qawā'id* yang terdiri dari berbagai macam bentuk mulai dari *qawā'id kubra*, *qawā'id sughra*, *qawā'id madzhabiah*, dan lain-lain, yang semuanya berbeda berdasarkan perbedaan madzhabnya. Dari sisi *qawā'id* yang berbeda ini, kemudian para ulama menemukan yang sama dengan *qawā'id*, yaitu dari mulai cabang-cabang fiqih, seperti perbedaan-perbedaan, hukum-hukum, dan subtansi-subtansi fiqih, yang kesemuanya itu dalam kenyataan mempunyai keserupaan, walaupun terdapat sedikit perbedaan, seperti masalah wudlu,mandi, lupa (*nisyan*), kesalahan (*khata'*), dan lain-lain.

Kondisi yang demikian ini menuntut ushuliyun mempertemukan lafal *al-nadzāir* pada lafal *al-asiybāh*, sehingga memungkinkan untuk mengumpulkan berbagai macam bentuk pembahasn tersebut dibawah suatu tema yang holistik, dan agar sesuatu yang berada di bawah tema itu tidak dianggap suatu yang asing atau sesuatu yang dimasukkan dengan paksa.

⁶⁴ Abd al-Rahman Ibnu Haldun, *Muqaddamah Ibnu Haldun*, Libanon:Dar Ihya' al-Turats al-Araby, t.th, h. 453

⁶⁵Al-Nadwī, *Op. Cit.*, h. 67

Penelitian ini memerlukan penalaran ilmiah secara mendalam, karena ushuliyunmendapati bahwa kalimat *al-asybāh* tidak mampu memenuhi harapan yang menjadi tujuan mereka. Meskipun di dalamnya telah memuat *qawā'id* dan *dlawābit*, namun bagaimanapun juga di dalamnya tidak akan memuat *al-furūq*(perbedaan-perbedaan).

Al-Furūq adalah suatu ungkapan dari dua hal yang di antara keduanya terdapat sedikit kemiripan dalam lahiriyahnya, akan tetapi jika diteliti secara seksama, maka akan tampak perbedaan di antara ke duanya.⁶⁶

Kemudian ushuliyun menyandarkan lafal *al-nadzāir* pada lafal *al-asybāh*,karena meskipun keduanya memiliki arti “menyerupai”, namun kata *al-nadzāir* lebih umum daripada kata *al-asybāh* dan *al-Matsīl* (المثيل).

Imam al-Suyuthi berpendapat bahwa kata *al-matsīl* (المثيل) adalah kata yang paling khusus dan paling sempit jangkauannya di antara ketiga kata sepadan lainnya.⁶⁷

Kata *al-syabīh* (الشبيه) lebih umum atau lebih luas jangkauannya dari pada kata *al-matsīl* (المثيل).Kata *al-syabīh* (الشبيه) jangkauannya lebih khusus dari pada *al-nadzāir* (النظائر).Sedangkan kata *al-nadzāir* (النظائر) jangkauannya lebih umum dari kata *al-syabīh* (الشبيه) dan kata *al-Matsīl* (المثيل).Kata *al-Matsīl* (المثيل) adalah jangkauan yang paling khusus, kemudian diikuti kalimat *al-syabīh* (الشبيه) dan terakhir adalah kata *al-nadzāir* (النظائر).

Dengan demikian, sesuatu yang *nadzīr* belum tentu *mutasabih*,sesuatu yang *mutasabih* belum tentu *mumtatsil*.Sebaliknya sesuatu yang *mumtatsil* pasti *mutasabih*, dan

⁶⁶*Ibid.*

⁶⁷ Jalaludin Abd al-Rahman bin Abu Bakr Muhammad al-Suyuthy (selanjutnya disebut al-Suyuthi),*al-Hawi Li al-Fatwi*, Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1975, Cet II, , h.273

sesuatu yang *mutasabih* pasti *nadzīr*. *Al-Nadzīr* adalah kalimat yang paling umum di antara ketiga lafal tersebut.⁶⁸

Kesimpulan dari perbedaan ini adalah bahwa lafal *mumtatsilah* itu menunjukkan arti “sama dalam seluruh segi”. Sedangkan lafal *al-Musyābihah* menunjukkan arti “sama meskipun hanya sebagian besar saja”, tidak keseluruhan, dan *munādzirah/nadzā’ir*⁶⁹ menunjukkan arti “sama meskipun hanya sebagian kecil saja”, atau hanya dalam satu aspek saja. Serupa dalam seluruh aspek, sebagian besar aspek, atau sebagian kecil aspek semuanya bisa disebut *al-nadzā’ir*. Sedangkan yang serupa seluruh aspek atau sebagian besar aspek, bisa disebut *musyabihah*, namun serupa dalam sebagian kecil aspek, tidak bisa disebut *musyabihah*. Serupa dalam seluruh aspek bisa disebut *musyābihah*, namun serupa dalam sebagian aspek atau hanya sebagian kecil aspek tidak bisa disebut *mumtatsilah*. Hal ini berbeda dengan ulama ahli bahasa, mereka memandang sama saja antara *al-matsīl*, *syabīh*, dan *nadzīr* dalam satu makna.⁷⁰

Menurut Ibnu Hajar al-Haitami kalimat *al-Nadzā’ir* bila diucapkan bisa saja yang dikehendaki adalah *al-musyabihah*, hanya saja ketika lafal *al-nadzā’ir* ini di kumpulan bersama lafal *al-asybāh* maka harus diartikan “sama dalam sebagian kecil aspek, bukan dalam sebagian besar aspek”. Maka dari itu, ketika para ulama hendak mengumpulkan antara *al-qawā’id* dan *al-furū’* dalam satu tema, mereka menyandarkan lafal *al-nadzā’ir*, kepada lafal *al-asybāh*, agar tema tersebut dapat dimasukkan keseluruhan.⁷¹

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Syihabudin Ahmad bin Hajar mengatakan, *al-nadza’ir* adalah beberapa bentuk yang serupa secara maknawi. Lihat *Shahih al-Bukhari bi Syarh Fath al-Bariy*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.h, dalam “kitab al-adzān”

⁷⁰ *Ibid*

⁷¹ Syihabudin Ahmad bin Hajar al-Haitamiy, *al-Fatwi al-Haditsiyah*, Kairo: Musthafa al-Babi al-Habibi, 1970, Cet II, h, 193

C. *Maqasid al-Syāri'ah*

Hukum Islam dalam menghadapi dinamika perkembangan sosial kemasyarakatan harus bersifat elastis dalam hal *furu'iyah* dan statis dalam masalah *Ashl* (ajaran pokok Islam seperti konsep aqidah). Salah satu metode pengambilan hukum yang dikembangkan oleh Ushuliyun melalui pendekatan *maslahah* sebagai *Maqasid al-Shari'ah* tujuan hukum Islam, atau minimal prinsip-prinsip umum hukum Islam..⁷²

Maslahah (مصلحة) secara etimologis berasal dari akar kata *صَلَح* (*saluha*), yang mengandung makna lawan dari kerusakan, selamat dari cacat, kebaikan, benar, istiqamah, atau dipergunakan untuk menunjukkan seseorang atau sesuatu itu adalah baik, benar, teratur, jujur, terpuji, berguna, jujur dan tulus.⁷³

Terminologi lain dari sisi leksikal adalah segala sesuatu yang mengandung kemanfaatan baik dengan cara meraih atau mewujudkan, seperti mewujudkan berbagai faidah dan kenikmatan atau cara menolak dan memelihara diri, seperti menjauhkan diri dari berbagai kemudharatan dan kepedihan. Hal ini termasuk juga kategori *maslahat*.⁷⁴

Bentuk jamaknya adalah *masālih* (مصالح). Dalam bentuk kalimat: *مصلح الناس نظري*, yaitu: Ia mempertimbangkan sesuatu demi kebaikan manusia. Kalimat: *في الأمر المصلحة* digunakan untuk mengungkapkan bahwa dalam soal tersebut terdapat suatu kebaikan atau penyebab bagi adanya kebaikan.⁷⁵

⁷² Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali (selanjutnya disebut Al-Ghazali), *al-mustasyfa min 'Ilm al-Ushul*, ed. Muhammad Abd al-Salam al-Syafi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, h.179.

⁷³ Abu Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram ibn Mandzur (selanjutnya disebut Ibn Mandzur), *Lisan al-Arab*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Shadr, 2002, h. 516-517. Bandingkan dengan Sa'di Abu Jaib, *Qamus al-Fiqh Lughatan wa Istilah*, Damasyik: Dar al-Fikr, 1999, h. 215.

⁷⁴ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi (selanjutnya disebut al-Buthi), *Dzawabit al-Mashlahah fi Syāri'ah al-Islam*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990, h. 27.

⁷⁵ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: a Study of abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought*, Delhi: International Islamic Publishers, 1989, h.149.

Ushuliyun sering mengaitkan bahwa *masalahah* sebagai suatu perinsip *ijtihad* yang pada umumnya untuk mempertimbangkan bahwa “yang baik” adalah “sah” begitu pula sebaliknya. Penggunaan awal dalam perinsip tersebut dalam pengertian yang umum mungkin sama dengan istilah *ra’y*⁷⁶. Secara umum, *masalahah* biasa diberi muatan pengertian dengan ungkapan yang terkenal yaitu جلب المنافع ودفع المضارة yang maknanya: Mengusahakan keuntungan dan menyingkirkan bahaya.⁷⁷

Penelitian terakhir yang dilakukan oleh pakar hukum Islamsampai pada suatu kesimpulan bahwa kata *masalahah* sebagai istilah teknis Ushuli tidak di gunakan baik oleh Imam Malik maupun al-Syafi’i, sehingga konsep tersebut bisa di pastikan berkembang pada masa setelah al-Syafi’i.⁷⁸

Dengan demikian tidak keliru untuk mengatakan bahwa perkembangan konsep *masalahah* sesudah al- syafi’i merupakan kelanjutan dari metode-metode penalaran awal yang ketika itu belum di definisikan secara formal.

Alquran menggunakan kata yang bersumber dari kata صلح (*saluha*) dan derifasinya adalah sebagai berikut: Kata صلح sebanyak dua kali; صالحاً sebanyak 36 kali; الصالحون , الصالحين , الصالحات, sebanyak 91 kali dalam berbagai ayat dan surat.⁷⁹

Ushuliyun menggunakan kata مصلحة dalam konteks tujuan dan sarana yang hendak dicapai oleh aatau pembicaraan yang berhubungan dengan hukum Islam. Hal ini dapat dilihat dari beberapa pendapat berikut:

⁷⁶Ibid. h.150

⁷⁷Shawqi ‘abduh Al-Sahi (selanjutnya di sebut Al-sahi), *Al-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami*. Kairo: maktabah al-Nahdah Al-misriah, 1989 h.278

⁷⁸Rudi Paret, “istihsan dan istishlah” *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden:Brill, 1961, h.185.

⁷⁹Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadis, 1997, h. 410-412

1. Imam al-Juwaini dalam *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*:

فَكَأَنَّمَا الْمَعْنَى مُنَاسِبٌ لِلْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ فَرَضٍ ذِكْرٍ أَصْلٍ ، نَظْرًا إِلَى الْمَصَالِحِ الْكُلِّيَّةِ . وَالْأَصْلُ يَعْنِي لِإِنْحِصَارِ الْمَصْلَحَةِ فِي أَصُولِ الشَّرِيعَةِ.⁸⁰

Artinya: Maka, sepertinya makna (*Illat/rasio legis*) tersebut sesuai terhadap hukum tanpa ada kemestian untuk menyebut Asal, karena memandang kepada maslahat yang absolut dan universal. Dan yang menjadi Asalnya adalah keterikatan maslahat pada pokok-pokok Syāri'at Islam.

2. Imam al-Ghazali dalam *Syifa al-Ghalil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa al-Masalik al-Ta'lil*, mengatakan:

مَا يَتَعَلَّقُ مِنَ الْأَحْكَامِ بِمَصَالِحِ الْخَلْقِ....⁸¹

Artinya: Hukum-hukum tersebut berhubungan dengan kemaslahatan manusia.

Dari dua batasan tersebut di atas dapat dipahami bahwa term *maslahah* dapat dipahami sebagai memelihara suatu makna atau prinsip-prinsip Syāri'at Islam. Dengan bahasa yang lebih lugas bahwa term *maslahah* memelihara kemanfaatan dan mencegah kerusakan dan bahaya dalam kehidupan umat manusia.

Kata *Maslahah* bila dikaitkan dengan kata *Mursalah* sehingga menjadi *Maslahah Mursalah*, maka kata majemuk tersebut memiliki padanan makna kemaslahatan umat manusia yang tidak atau belum diatur oleh ketentuan syara' dan tidak ditemukan *nash* yang menyatakan kebolehan atau melarangnya.⁸²

⁸⁰ Imam al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Juz 2, Kairo: Dar al-Anshar, 1400 H, h. 876

⁸¹ Imam al-Ghazali, *Syifa al-Ghalil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa al-Masalik al-Ta'lil*, Ed. Hamd al-Kabisi, Kairo: Dar al-Hadis, 2004, h. 203

⁸² Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Op. Cit.*, h. 84.

Sebagai metode penetapan hukum Islam yang didasarkan pada pemeliharaan kepentingan dan kebaikan umat manusia, atau dikenal juga sebagai *technical legal term* yang belum ada pada periode Imam Malik dan Imam Syafi'i, namun teori-teori tentang *masalah* sering dihubungkan dengan sosok Imam Malik. Mengkorelasikan *masalah* dengan Imam Malik boleh jadi karena dari empat Imam Madzhab Sunni, sosok Imam Malik adalah yang intensitas penggunaan *masalah* paling tinggi.⁸³

Untuk mendapat gambaran yang kongkrit tentang induksi konsep *Maslahah Mursalah*, berikut dipaparkan periodisasi perkembangannya sebagai berikut:

1. Periode Rasulullah

Untuk melacak embrio kajian *masalah*, dapat dilihat dari indikasi beberapa nashal-Quran sebagai berikut: QS. Al-Nisa (4): 165, al-Anbiya (21): 107, tentang penciptaan manusia, QS. Hud (11): 7, al-Dzariyat (51): 56, al-Mulk (67): 2, tema pokok ayat-ayat ini adalah pen Syāri'atan berbagai ibadah.⁸⁴

⁸³ Ahmad Raysuni, *Nadzariyat al-Maqashid 'inda al-Syatibi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992, h. 65

⁸⁴ (QS. Al-Nisa (4):165)

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَالِ الْيَوْمِ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَكِيمًا

Artinya: (Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu. dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (QS. Al-Anbiya (21): 107)

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

Artinya: Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya...(QS. Hud (11): 7)

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Artinya: Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.(QS. Al-Dzariyat (51): 56)

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

Begitu pula beberapa ayat lainnya yang memberikan penguatan akan adanya substansi masalah dalam Syāri'at Islam, seperti pada QS. Al-Maidah (5): 6, al-Baqarah (2): 183, al-Ankabut (29): 45 dan lain lain.⁸⁵ Setelah melalui penelitian yang dilakukan secara induktif terhadap *nash-nash* tersebut, sampailah pada suatu kesimpulan bahwa penetapan hukum syara' adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia.⁸⁶

2. Periode Sahabat

Para sahabat adalah individu-individu yang hidup pada zaman mereka dengan menemukan permasalahan hukum Islam yang tidak ditemukan pada masa Rasulullah SAW. Periode Rasulullah, semua muara penyelesaian permasalahan hukum bertumpu padanya, baik dengan pendekatan *nash* hingga menunggu turunnya ayat Alquran sebagai jawaban atau dengan berkonsultasi dengan para sahabat.

Para sahabat pun juga merupakan sosok para mujahid dan mujtahid dalam urusan agama sehingga mereka tidak

Artinya: Yang menjadikan mati dan hidup, supaya dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. dan dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun, (QS. Al-Mulk (67): 2)

⁸⁵(QS. Al-Maidah (5):6)

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ بِعَمَلِهِمُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya: Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِّبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِّبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa. (QS. Al-Baqarah (2): 183)

أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

Artinya: Bacalah apa yang Telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (al-Quran) dan Dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. dan Sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Ankabut (29): 45)

⁸⁶ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al- Syāri'ah*, Juz 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, h.4-5

merasa bimbang dalam mencari solusi hukum Islam bila terdapat di dalamnya *maslahat* atau menggunakan *maslahat* sebagai metode pendekatan penetapan hukum Islam yang di dalamnya terdapat manfaat dan kebaikan dan terdapat di dalamnya tujuan hukum Islam. Urgensi tindakan para sahabat dilatarbelakangi oleh realitas bahwa semakin luasnya wilayah penyebaran ajaran Islam yang memunculkan berbagai permasalahan yang baru dan tidak dijumpai referensi jawabannya pada periode Rasulullah SAW. Para sahabat melakukan ijtihad baik yang bersifat *ifta* maupun pada tindakan hukum yang tidak diatur oleh *nash* yang diyakini mengandung *maslahat* dan tidak bertentangan dengan *nash* yang ada, baik di dalam Alquran maupun sunnah.⁸⁷

Adapun contoh yang dilakukan oleh sahabat adalah:

- 1) Abu Bakar al-Shiddiq mengumpulkan Alquran dalam satu mushhaf setelah peristiwa peperangan Yamamah yang banyak menelan korban dari kalangan *Huffaz Alquran*.⁸⁸ Ide pengumpulan Alquran dalam satu mushhaf yang datang dari Umar ibn al-Khattab yang kemudian direstui oleh Khalifah Abu Bakar al-Shiddiq setelah melalui dialog yang panjang, merupakan hal yang baru yang tidak dilakukan oleh baginda Rasulullah SAW semasa hidupnya maupun adanya pesan dari Rasulullah SAW untuk menghimpun di kemudian hari. Kesadaran akan munculnya ide penghimpunan Alquran dalam satu mushhaf didorong oleh realitas adanya suatu *maslahat* yang besar bila hal itu dilakukan dan akan menjadi bencana atau kesulitan bagi umat Islam bila tidak dilakukan pengumpulan dalam satu mushhaf mengingat para penghafal Alquran semakin hari semakin sedikit

⁸⁷Muhammad Ramadhan Al-Buthi (selanjutnya disebut al-Buthi), *Dzawabith al-Mashlahah fi Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassah al-Risalah, 1990, h. 308

⁸⁸*Ibid.*, h. 309

karena menjadi syuhada dalam pertempuran yang salah satunya adalah Yamamah. Khalifah Abu Bakar al-Shiddik memerintahkan seorang sahabat yang pada masa Rasulullah berprofesi sebagai pencacat wahyu yang didiktekan oleh Rasulullah kepadanya, dialah Zaid ibn Tsabit.

- 2) Abu Bakar al-Shiddik menunjuk Umar ibn al-Khattab sebagai gantinya memimpin umat Islam sebagai Khalifah. Tindakan tersebut belum pernah dilakukan Rasulullah SAW, tidak pernah diperintahkan oleh beliau juga tidak pernah dilarang oleh beliau.⁸⁹ Dasar pertimbangan Abu Bakar al-Shiddik dalam melakukan tindakan tersebut adalah *maslahah*. Abu Bakar al-Shiddik mengkhawatirkan terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam apabila dia meninggal dunia sementara dia tidak menunjuk seorang pengganti yang akan memelihara kesatuan umat dan memimpin mereka. Apa yang di khawatirkan Abu Bakar al-Shiddik tersebut hampir saja terjadi ketika Rasul SAW wafat dimana beliau ketika itu tidak menunjuk pengganti sebelumnya. Apabila perpecahan itu terjadi, maka kondisi yang demikian akan menyebabkan lemahnya keadaan umat Islam yang kondisi demikian juga akan memberi peluang kepada musuh Islam untuk menghancurkan umat Islam. Oleh karena itu, adalah merupakan kemaslahatan untuk menunjuk seorang pengganti yang akan melanjutkan tugas sebagai pemimpin dan pemelihara kesatuan umat Islam apabila dia meninggal dunia, dan kemaslahatan demikian adalah termasuk ke dalam *muqāsyid al-sāyri'ah* meskipun tidak ditemukan Nash atau dalil tertentu yang menunjuknya.⁹⁰

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰*Ibid*, h.309-310

Penunjukan Umar Ibn al-Khattab sebagai khalifah pengganti dirinya oleh Abu Bakar al-Shiddik tersebut tertuang dalam wasiat Abu Bakar al-Shiddik ketika menjelang ajalnya datang yang didektekannya kepada Utsman ibn Affan r.a. ,sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا مَا عَهْدَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ خَلِيفَةُ
مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ عِنْدَ آخِرِ عَهْدِهِ بِالْدُّنْيَا وَأَوَّلِ عَهْدِهِ
بِالْآخِرَةِ فِي الْحَالِ الَّتِي يُؤْمِنُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيَتَّقِي
الْفَاجِرُ. إِنِّي أَسْتَعْمَلْتُ عَلَيْكُمْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ. فَإِنْ
بَرَّوْا عَدْلًا، فَذَلِكَ عِلْمِي بِهِ وَرَأْيِي فِيهِ، وَإِنْ جَارَوْا بَدَلًا،
فَلَا عِلْمَ لِي بِالْغَيْبِ وَالْغَيْرِ أَرَدْتُ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا
اِكْتَسَبَ.⁹¹

Artinya: Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini adalah wasiat dari Abu Bakar, khalifah Muhammad Rasulullah SAW, pada akhir masanya di dunia dan pada akhir masanya di akhirat pada keadaan dimana orang kafir menjadi percaya dan orang yang dzalim menjadi bertaqwa. Sesungguhnya aku mengangkat Umar ibn al-Khattab menjadi pemimpin kamu. Maka apabila dia berlaku baik dan adil, maka demikianlah pengetahuanku dan pendapatku tentang dirinya. Namun apabila dia berlaku dzalim dan membelot (dari kebenaran), maka pengetahuanku tidak dapat menjangkau hal-hal yang ghaib. Aku hanya

⁹¹ Ibid., h. 310. Bandingkan dengan Imam al-Thabari, *Tarikh al-Imam wa al-Mulk*, Juz IV, Kairo: Dar al-Hadis, 2009, h. 54

menginginkan kebaikan, dan setiap orang akan memperoleh imbalan sesuai usahanya.

- 3) Kesepakatan para sahabat pada Umar ibn Al-Khattab tentang jumlah hukum *hadd* pada peminum khamr, yaitu 80 kali cambuk. Dasar pemikiran sahabat saat itu adalah kemaslahatan. Hal itu ditetapkan setelah mereka mengamati perilaku dan sikap sebagian umat ketika itu yang memandang enteng hukum yang ringan bagi yang terlibat dalam minuman khamr.⁹² Pada dasarnya penentuan jumlah hukuman terhadap peminum khamr tidak dijumpai dalil yang spesifik, baik dari Alquran maupun dari sunnah. Ketentuan jumlah 40 kali cambuk terhadap peminum khamr adalah merupakan pendapat Abu Bakar al-Shiddik. Akan tetapi, pada masa Umar ibn al-Khattab, 40 kali cambuk terhadap peminum khamr ditingkatkan menjadi 80 kali cambuk dan ketentuan ini didukung oleh Ali Ibn Al-Thalib.⁹³

3. Periode Tabi'in

Para ulama' dari kalangan tabi'in ini diyakini telah beramal berdasarkan *maslahat* melebihi dari tindakan serupa yang telah dilakukan oleh para sahabat yang mendahului mereka. Hal tersebut tidak lain karena ada dorongan untuk melakukan hal yang demikian lebih kuat, semakin banyak dan semakin variatif.⁹⁴

Di antara contohnya adalah sebagai berikut:

- 1) Aktivitas para ulama pada masa pemerintahan Umar ibn Abd Al-Aziz (w. 101 H) untuk mengumpulkan dan mengkodifikasikan hadis serta berbagai ilmu hadis (*ushul al-*

⁹²Al-Buthi, *Ibid*, h. 13

⁹³ Al-Juwayni, *Al-Ghiyatsi al-Umam fi al-Tiyats al-Dzulam*, Duhah: Kantor Kementerian Agama Qatar, 1980, h. 225-226

⁹⁴Al-Buthi, *Ibid*, h. 314

hadis), seperti ilmu periwayatan hadis dan ilmu *Al-Jarh wa al-Ta'dil*. Adalah Abu Bakar ibn Muhammad ibn 'Amr ibn Hazm (w. 117 H), seorang ulama hadis dan Gubernur di Madinah pada masa pemerintahan Umar ibn Abd al-Aziz, yang mendapatkan tugas mengumpulkan dan menuliskan hadis-hadis yang ada padanya dan pada Umrah binti 'Abd al-Rahman (w. 98 H), seorang faqih dan murid dari sayidah 'Aisyah r.a., serta yang ada pada Al-Qasim ibn Muhammad (w. 107 H), seorang pemuka tabi'in dan salah seorang fuqahayang tujuh; dan Ibn Hazm berhasil melaksanakan tugasnya.⁹⁵ Selain dari ibn Hazm, maka Muhammad ibn Syihab al-Zuhri (w.124 H), seorang ulama besar di Hijaz dan Syam, dan juga seorang kodifikator hadis yang mendapat tugas dari khalifah Umar Ibn Abd al-Aziz untuk mengupulkan dan membukukan hadis, dan bahkan para ulama sepakat menyatakan bahwa al-Zuhri adalah orang pertama yang membukukan hadis secara resmi di atas perintah khalifah.⁹⁶ Hal ini di perkuat oleh al-Zuhri sendiri yang mengtakan: "Tidak ada seorangpun yang telah membukukan ilmu ini, yaitu hadis, sebelum pembukuan yang aku lakukan ini."⁹⁷ Sedangkan ilmu *jarh wa al-Ta'dil*, ulama pertama yang menulisnya adalah Yahya ibn Sa'id al-Quttan (120-198 H).⁹⁸ Dasar pertimbangan para ulama ketika itu untuk membukukan hadis dan ilmu hadis adalah sama dengan kodifikasi Alquran pada masa sahabat terdahulu, yaitu masalah yang terkandung di dalamnya pemeliharaan terhadap Sunnah Rasulullah SAW dan pencegahan terjadinya pencampuradukan sunnah yang dilakukan orang-orang fasik.⁹⁹

⁹⁵ M. 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadith: 'ulumuhu wa mustalahuhu* Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1989 M, h. 177-178; Id. *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin* Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M, hal. 329

⁹⁶ 'Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990, h.494

⁹⁷ *Ibid*, h. 332

⁹⁸ Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Ahmad Bin Utsman al-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd Al-Rijal*, Juz 1, Mesir: Isa Al-Babi al-Halabi, 1382 H/1963 M, h.1-2

⁹⁹ Al-Buthi, *Op. Cit.*, h.316

- 2) Ijtihad Ibn Abi Laila¹⁰⁰ tentang kebolehan dan diterimanya kesaksian anak-anak terhadap sesama mereka mengenai tindakan *al-Jarahat* dan pengoyakan pakaian yang terjadi di kalangan anak-anak tersebut di kala mereka berada di dalam suatu permainan. Kesaksian tersebut hanya bisa di terima selama anak tersebut belum berpisah atau pulang ke rumah masing-masing. Hal tersebut adalah di karenakan jarang nya orang dewasa yang adil hadir dan bersama-sama dengan anak-anak tersebut, sebagaimana halnya kesaksian seorang wanita terhadap hal-hal yang tidak terjangkau pengamatan kaum pria.¹⁰¹ Apabila keabsahan kesaksian tentang kasus yang terjadi pada anak-anak tersebut tergantung pada saksi-saksi yang dewasa dan adil, tentunya kasus dan permasalahan yang terjadi di antara sesama anak tersebut akan sulit, bahkan mungkin tidak akan dapat diselesaikan.¹⁰² Akan tetapi, apabila anak-anak tersebut telah berpisah dan telah meninggalkan tempat mereka bermain tersebut dengan pulang ke rumah mereka masing-masing, maka Ibn Laila tidak menerima kesaksian mereka. Argumen yang diajukan adalah bahwa pada saat itu anak-anak tersebut berpeluang untuk menerima dorongan atau ajakandari pihak lain untuk berdusta di dalam kesaksiannya. Ijtihad Ibn Laila tersebut yang telah menghantarkannya kepada kesimpulan bahwa anak-anak dapat menjadi saksi dalam sebuah kasus yang dialami oleh mereka adalah yang berlandaskan kepada *istishlah* yang tujuannya tidak lain adalah mencari dan menemukan *muqashid al-syari'ah* yang sejalan dan melekat dengan hukum-hukumnya.¹⁰³

¹⁰⁰ Nama lengkapnya adalah Ibn 'abd al-Rahman Ibn Ali Laila al-Ansari Abu 'Abd al-Rahman al-Kufi (w. 148 H). Dia adalah seorang ahli fikih dan qadi di Kuffah. Lihat Ibn Hajjar al-Asqalani, *Kitab tahdzib al-tahdzib*, Juz VII, Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/1993 M, h. 284-285

¹⁰¹ Syams al-Din Al-Sarakhsi, *Kitab al-Mabsut*, Juz XX, Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyah, 1414 H/ 1993 M, h. 153

¹⁰² Al-Buthi, *Op. Cit.*, h. 316

¹⁰³ *Ibid*

4. Periode Imam Madzhab

Yang di maksudkan dengan Imam madzhab sunnidalam hal ini madzhab yang empat,yaitu madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan madzhab Hanbali.

Imam Maliki adalah di antara imam madzhab yang banyak disebut menjadikan *masalahah* sebagai landasan berfikirnya dalam menetapkan Syara'.Pemikiran Imam Malik ini banyak dikutip oleh para ulama melalui Imam al-Syatibi, salah seorang mujtahid terkemuka dari madzhab Maliki.Al-Syatibi sendiri telah membahas secara jelas dan sistematis tentang *masalahah* di dalam dua karyanya yang terkenal, *al-Muwafaqat* dan *al-I'tisham*.Menurut al-Syatibi, bahwa permasalahan yang berhubungan dengan adat, yang pada umumnya *ma'nawi* kemaslahatan yang terkandung padanya dapat dijangkau oleh akal manusia.Imam Malik yang menggunakan metode *istishlāh* dalam menetapkan hukum-hukum yang berkaitan dengannya.Dalam mempergunakan *istishlāh*tersebut, Imam Malik senantiasa memelihara *muqāshid al-syari'ah*dan tidak mengambil kesimpulan yang bertentangan dengan ketentuan syari'ah.¹⁰⁴

Selain Imam Maliki, maka Imam Ahmad Ibn Hanbal adalah juga imam madzhab yang dikenal banyak menggunakan *masalahah* dalam pemikiran hukumnya. Kesimpulan ini dapat dilihat dari pernyataan Abu Zahrah di dalam karyanya *Ibn Hanbal*.¹⁰⁵ Abu Zahrah menyatakan bahwa sesungguhnya para fuqaha dari kalangan madzhab Hanbali memandang *masalahah* sebagai dasar dari dasar-dasar pembentukan hukum, dan mereka semua menunjuk dasar tersebut kepada imam mereka, yaitu Imam Ahmad ibn Hanbal.Ibn Qayyim adalah salah seorang di antara mereka yang menetapkan *masalahah* sebagai salah satu dasar dari dasar-dasar perumusan hukum syara'. Sesungguhnya permasalahan hukum syara' yang berhubungan dengan

¹⁰⁴ Lihat Al-Syatibi, *al-I'tisam*, Juz II, Beirut: Dar Al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. Ke2, 1415 H/1995 M, h.366

¹⁰⁵ Abu Zahrah, *Ahmad Ibn Hanbal Hayatuh wa 'Ashruhu, Arauhu wa Fiqhuhu*, Mesir: Dar al-Fikri al-Arobi, 1994, h.297

mu'amalah dilaksanakan adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan dan kemudaratannya. Ibn Qayyim di dalam karyanya secara berulang kali menyebutkan pendapat Imam Ahmad ibn Hanbal.¹⁰⁶ Bahkan Ibn Qayyim sendiri berkesimpulan bahwa tidak satupun dari hukum syara' yang ada kecuali ditetapkan sejalan dengan dan bahkan untuk memelihara kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Secara eksplisit, ungkapan ini terlihat dari pendapat Ibn al-Qayyim sebagai berikut: " Sesungguhnya pondasi dasar syari'ah adalah kebijaksanaan dan pemeliharaan terhadap kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat kelak. Secara keseluruhan syari'at adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan dan kebijaksanaan. Setiap ketentuan hukum yang keluar dari keadilan kepada kezaliman, dari rahmat kepada laknat, dari masalah kepada mafsadah, dari kebijaksanaan kepada kebodohan, maka ketentuan hukum tersebut tidaklah tergolong kepada syari'ah sekalipun telah dipaksakan melalui jalur penafsiran atau ta'wil.¹⁰⁷

Imam Syafi'i meskipun dipandang oleh sebagian ulama sebagai imam yang paling ketat dalam penggunaan *maslahah* di antara para imam madzhab yang empat di kalangan sunni.¹⁰⁸ Namun dalam penelitian Imam al-Juwaini, dia berkesimpulan bahwa Imam Syafi'i adalah termasuk yang membenarkan perumusan hukum berdasarkan kepada *maslahah mursalah*. Statemen Imam al-Juwaini adalah sebagai berikut:

وَمَنْ تَتَّبَعَ كَلَامَ الشَّافِعِيِّ لَمْ يَرَهُ مُتَعَلِّقًا بِأَصْلِ وَلَكِنَّهُ يَنْوُطُ الْأَحْكَامَ تَالِمَعَانِي
الْمُرْسَلَةَ ، فَإِنْ عَدِمَهَا التَّفَتَّ إِلَى الْأُصُولِ مُشَبَّهًا ، ...¹⁰⁹

¹⁰⁶ Sejumlah riwayat Ahmad ibn Hanbal yang berhubungan dengan penetapan hukum berdasarkan *maslahah* dapat dilihat di Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin*, Jilid IV, Beirut: Dar Al-Fikr, 1997, h. 377-378

¹⁰⁷ Ibn al-Qayyim al-Jauzi, *Op. Cit.*, h. 14

¹⁰⁸ Al-Buthi, *Op. Cit.*, h. 322

¹⁰⁹ Al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Jilid 2, Kairo: Dar al-Anshar, 1996, h. 118

Artinya: Dan barang siapa mencermati perkembangan pemikiran Imam al-Syafi'i, maka dia akan sampai pada kesimpulan bahwa ia hanya bergantung pada satu asal saja, tetapi justru ia menggantungkan pada makna-makna yang mursalah (tidak *ber-nash*). Bila ia tidak menemukannya pada makna-makna tersebut, maka ia beralih kepada dalil-dalil yang menyerupainya.

Di antara contoh ketetapan hukum yang dirumuskan oleh Imam Syafi'i berdasarkan kepada *masalahah*, diantaranya adalah: fatwanya di dalam al-Umm tentang kasus penarikan kembali kesaksian para saksi (*al-ruju'an al-syahadat*).¹¹⁰ Ia menyatakan bahwa, apabila sejumlah saksi membarikan kesaksian mereka tentang seorang suami telah mentalak istrinya tiga kali dan karenanya hakim memutuskan perceraian di antara keduanya, kemudian para saksi tersebut menarik kembali kesaksian mereka tersebut. Maka terhadap para saksi tersebut hakim menjatuhkan denda sebesar mahar *mitsil*, jika suami tersebut telah serumah (*dakhul*) dengan istrinya tersebut, atau seharga dengan mahar *mitsil*, apabila belum terjadi *dukhl*. Penetapan denda terhadap para saksi tersebut adalah karena kesaksian mereka tersebut telah menyebabkan sang istri bagi sang suami, dan hal tersebut menimbulkan kerugian bagi sang suami.

Contoh kasus lainnya ialah apabila para saksi kasus pidana, yang kesaksian mereka, telah membuat seseorang dikenakan hukuman berupa pemotongan bagian tubuhnya, atau hukum dera, atau qishas dalam kasus pembunuhan atau kasus tindak pidana lainnya, kemudian para saksi tersebut menarik kembali kesaksian mereka. Maka dalam kasus ini kepada orang yang korban tersebut diberi pilihan antara melakukan qishas atau mengambil denda tebusan.¹¹¹

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, h. 57

Kesimpulan Imam Syafi'i tersebut tidaklah didasarkan kepada ayat atau hadis tertentu, karena tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang menunjuk kepadanya. Adapun dasar kesimpulan Imam Syafi'i tersebut, dalam pandangan Al-Buti,¹¹² adalah pertimbangan kemaslahatan yang harus memelihara darah atau nyawa dari bahaya dan kebinasaan yang ditimbulkan oleh tindakan makar, yaitu perbuatan licik dan curang, dan dendam, yang hal tersebut sejalan dengan pensyariaan qishas.

Imam Abu Hanifah (w. 150 H),¹¹³ sebagai Imam madzhab tertua di kalangan sunni di antara imam yang empat, dikenal sebagai imam yang paling banyak menggunakan ijtihad dan bahkan dianggap sebagai *ashab al-ra'yi* atau Imam yang banyak menggunakan *ra'yu*, akal atau ijtihad.¹¹⁴ Salah satu pernyataannya dikutip oleh Ibn Hajar al-Asqalani sebagai berikut: " Saya mengambil kitab Allah (sebagai dasar perumusan hukum), maka jika saya tidak menemukannya (dalam kitab Allah), saya mengambil dari sunnah Rasulullah, maka jika saya tidak menemukannya di dalam sunnah, maka saya mengambil pendapat sahabat yang saya pilih di antara mereka dan saya tidak beralih kepada pendapat orang lain selain dari para sahabat tersebut. Namun apabila permasalahannya telah sampai ke masa Ibrahim, al-Sya'bi, Ibn Sirin dan Atha', yang mereka melakukan ijtihad dalam merumuskan suatu hukum, maka saya pun akan berijtihad seperti mereka berijtihad."¹¹⁵

Pernyataan Abu Hanifah tersebut di atas mengindikasikan bahwa tidak tertutup kemungkinan dalam berijtihad menggunakan istishlah sebagai dasar pertimbangan hukumnya. Kontribusi Abu Hanifah dalam metode ini terlihat pada hasil ijtihadnya yang menjadikan *istihsan* dan *urf* sebagai metode penetapan hukumnya.

¹¹² Al-Buti, *Op. Cit.*, h. 329

¹¹³ Nama lengkapnya adalah al-Nu'man ibn Tsabit Al-Taimi, Abu Hanifah Al-Kufi. Lihat Ibn Hajar Al-Asqalani, *Op. Cit.*, juz VIII, h. 516

¹¹⁴ Al-Buti, *Op. Cit.*, h. 330

¹¹⁵ Ibn Hajar al-Asqalani, *Op. Cit.*, h. 518

Sebagai contohnya adalah pendapat Abu hanifah yang terkait dengan pernyataan seseorang yang berkata: "Seluruh hartaku akan saya sedekahkan kepada orang-orang miskin", menurutnya bahwa yang dilaksanakan adalah hanya harta yang telah memenuhi nishab zakat saja. Bila dicermati pendapat tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa bangunan ijtihad tersebut didasarkan pada *urf syar'i* dan *maslahat*. *Urf syar'i* dalam kaitannya dengan harta bila dikaitkan dengan sedekah dan zakat, maka maknanya tertuju pada jenis harta tertentu saja, yaitu harta yang berkembang yang memiliki

Hubungan dengan kewajiban zakat.¹¹⁶ Adapun pertimbangan kemaslahatannya adalah bahwa sekiranya dilakukan pernyataan tersebut secara tekstual, yaitu menyedekahkan seluruh harta untuo orang fakir, niscaya ia akan memperoleh kesulitan bahkan akan menjadi orang miskin yang memerlukan bantuan orang lain setelah sebelumnya ia sebagai orang kaya raya. Mencegah agar seseorang tidak terjerumus pada kesulitan dan kemudharatan adalah salah satu dasar dari dasar-dasar pertimbangan *Syāri'* dalam menetapkan hukum. Pertimbangan ini adalah merupakan argumentasi lain untul memalingkan pengertian harta dari maknanya yang umum kepada makna yang khusus secara *syara'*, yaiyu hanya dalam konteks zakat dan sedekah saja.¹¹⁷

Dari beberapa keterangan dan contoh kasus di atas dapat disimpulkan bahwa pertimbangan kemaslahatan dalam penetapan hukum telah berlangsung sejak masa sahabat Rasulullah SAW sampai para pendiri madzhab di kalangan sunni. Namun penggunaan istilah

¹¹⁶Lihat QS. Al-Ma'arij (70): 24-25.

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۖ لِلْمَسْكِينِ وَالْمَخْرُومِ

Artinya: Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu, (24) Bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta) (25).

¹¹⁷ Syams al-Din al-Sarakhsi, *al-Mabsuth*, Juz 12, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993, h. 93

pada saat itu yang digunakan hanya terbatas pada *ijtihad*, *qiyas*, *istihsan* ataupun *urf* dan belum digunakan istilah baku yang pada masa berikutnya dikenal dengan terminologi *masalah*, *istishlah* ataupun *istidlal*.

KONTRIBUSI KAIDAH FIQHIYAH DALAM PENGEMBANGAN EKONOMI ISLAM

Rasulullah Muhammad SAW tercatat dalam sejarah pernah berprofesi sebagai pedagang. Pola berdagang yang terbilang unik pada saat itu, telah membawa berkah tersendiri bagi dirinya dengan memperoleh kepercayaan konsumen dan memperoleh keuntungan yang banyak. Keunikan cara berdagang Rasulullah adalah menjelaskan harga dasar barang dagangan kepada pembeli dan menyerahkan kepada pembeli untuk memberikan keuntungan kepada dirinya. Ketika risalah nubuwah telah diamanahkan kepadanya, beliau menegaskan bahwa bisnis adalah pilar pembangunan dunia dan profesi pedagang adalah sebagai profesi terpuji, bahkan mensejajarkan para pedagang yang jujur dengan derajat orang-orang yang bertaqwa.

Demikian besarnya perhatian Islam pada sektor ekonomi, hingga khazanah kitab turats membahas berbagai konsep ekonomi Islam. Khazanah fiqh Islam selalu membahas topik-topik *mudhārabah*,¹¹⁸

¹¹⁸ *Mudharabah* (Trust Financing atau Trust Investment) adalah suatu kontrak kerjasama antara dua belah pihak, dimana satu pihak berperan sebagai pemilik modal dan mempercayakan jumlah modalnya untuk dikelola oleh pihak kedua, yakni si pengelola usaha, dengan tujuan untuk memperoleh keuntungan. Adiwarman Karim, *Bank Islam: Analisis Fiqih dan Keuangan*, Jakarta: Rajawali Press, 2009, h. 205. Pengertian lain dari *Mudharabah* (Trust Financing atau Trust Investment) adalah akad kerjasama usaha antara dua pihak, dimana pihak pertama (*shahibul mal*) menyediakan seluruh (100%)

musyārakah,¹¹⁹ musāhamah,¹²⁰ murābahah,¹²¹ ijārah,¹²² wadī'ah,¹²³
wakālah,¹²⁴ hawālah,¹²⁵ kafālah,¹²⁶

ji'ālah,¹²⁷ ba'i salam,¹²⁸ istishnā',¹²⁹ riba,¹³⁰ dan ratusan konsep muamalah lainnya. Selain dari kitab-kitab fikih, terdapat karya-karya

modal, sedang pihak lain menjadi pengelola. Keuntungan usaha secara *Mudharabah* dibagi menurut kesepakatan yang tertuang dalam kontrak, sedangkan apabila rugi ditanggung oleh pemilik modal selama kerugian itu bukan akibat kelalaian si pengelola. Scandainya kerugian itu dilakukan karena kecurangan atau kelalaian si pengelola, si pengelola harus bertanggungjawab atas kerugian tersebut. Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, h. 95

¹¹⁹*Musyārakah* (*Partnership* atau *Project Financing Participation*) adalah akad kerjasama antara antara dua pihak atau lebih untuk suatu usaha tertentu, dimana masing-masing pihak memberikan kontribusi dana, atau pekerjaan / *expertise* dengan kesepakatan bahwa keuntungan dan resiko akan ditanggung bersama sesuai dengan kesepakatan. Aries Mufti dan Muhammad Syakir Sula, *amanah Bagi Bangsa: Konsep Sistem Ekonomi Syari'ah*, t.t. MFS, t. th. , h. 61

¹²⁰*Musāhamah* adalah saling memberikan modal atau saham atau dengan bahasa lain bahwa sebagian saham perusahaan yang diperjualbelikan kepada masyarakat dengan ketentuan bahwa imbalan yang diberikan kepada pemilik modal sesuai dengan prosentase modal masing-masing dalam satu perusahaan dan dibayarkan pada waktu yang telah ditentukan. Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Houve, 1997, h. 1244

¹²¹*Murābahah* adalah jual beli barang pada harga pokok (asal) dengan tambahan keuntungan yang disepakati. Sayid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, Jilid III, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, h. 703. Dalam terminologi Imam Syafi'i dalam bukunya *al-umm* sebagaimana dikutip oleh Muhammad Syafi'i Antonio, *Murābahah* dibahasakan sebagai *al-Amr bi al-Syira*, yaitu calon pembeli atau pemesan beli dapat memesan kepada seseorang untuk membelikan suatu barang tertentu yang diinginkannya. Kedua pihak membuat kesepakatan mengenai barang tersebut serta kemungkinan harga asal pembelian yang masih sanggup ditanggung pemesan. Setelah itu, kedua pihak harus menyepakati berapa keuntungan atau tambahan yang harus dibayar pemesan. Jual-beli kedua belah pihak dilakukan setelah barang tersebut berada di tangan pemesan. Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank syari'ah: suatu Pengenalan Umum*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, h. 121

¹²²*Ijārah* adalah transaksi terhadap suatu manfaat dengan imbalan (Hanafi), atau transaksi terhadap suatu manfaat yang dituju, tertentu, bersifat mubah dan dapat dimanfaatkan dengan imbalan tertentu (Syafi'i) atau pemilikan manfaat sesuatu yang dibolehkan dalam waktu tertentu dengan suatu imbalan (Maliki dan Hanbali). Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid II, *Op. Cit.*, h. 660

¹²³*Wadī'ah* adalah menitipkan sesuatu kepada orang lain dengan berdasarkan amanah atau kepercayaan agad dijaga dengan sebaik-baiknya dan dipelihara dengan semestinya. M. Abdul Mujib, et. Al, *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: PT Pustaka Firdaus, 1994, h. 410

¹²⁴*Wakālah* adalah pendelegasian wewenang seseorang kepada orang lain baik secara mutlak maupun dengan syarat tertentu. Sa'di abu Jaib, *Op. Cit.* h. 387

¹²⁵*Hawālah* adalah akad pengalihan hutang dari satu pihak yang berhutang kepada pihak lain yang wajib menanggung (membayar)nya DSN, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI*, Cet. Ke 3, Jakarta: CV Gaung Persada, 2006, h. 75

¹²⁶*Kafālah* adalah jaminan yang diberikan oleh penanggung (*Kāfil*) kepada pihak ketiga untuk memenuhi kewajiban pihak kedua atau yang ditanggung (*Makful 'anhu*). DSN, *Op. Cit.*, h. 69

¹²⁷*Ji'ālah* adalah tanggungjawab dalam bentuk janji akan memberikan imbalan upah tertentu secara sukarela terhadap orang yang berhasil melaksanakan perbuatan atau atau memberikan jasa yang belum pasti dapat dilaksanakan atau dihasilkan sesuai yang diharapkan. Contohnya ungkapan seseorang yang mengatakan bahwa: Barang siapa yang dapat menemukan surat-surat berharga milik saya yang hilang, maka saya akan memberikan hadiah demikian. Abdul Aziz Dahlan, *Op. Cit.*, Jilid III, h. 818

¹²⁸*Ba'i salām* (*In-Front Payment Sale*) adalah menjual sesuatu yang hanya ditentukan dengan sifat, karena masih dalam tanggungan orang yang dipesan/penjual, pembayaran diberikan terlebih

ulama klasik yang sangat melimpah dan secara luas membahas konsep dan ilmu ekonomi Islam.

Untuk membantu umat Islam dalam membahas suatu tema hukum ekonomi Islam misalnya, maka mempelajari Kaidah Fiqhiyah suatu keharusan untuk memperoleh kemudahan mengetahui hukum-hukum kontemporer ekonomi yang tidak memiliki *nashsh sharih* (dalil pasti) dalam Alquran maupun hadis. Begitu pula mempermudah kita menguasai permasalahan *furū'iyah* (cabang) yang terus berkembang dan tidak terhitung jumlahnya hanya dalam waktu singkat dan dengan cara yang mudah, yaitu melalui sebuah ungkapan yang padat dan ringkas berupa kaidah fiqhiyah.

Pada bab ini akan disajikan kaidah fiqhiyah yang berkaitan dengan 'aqad (transaksi), *māl* (aset kekayaan), perbankan dan arbitrase.

A. Kaidah fiqhiyah 'Aqad (Transaksi)

(١) الْأَصْلُ فِي الْمَعَامَلَاتِ الصَّحَّةُ ، وَفِي الْعُقُودِ الزُّرُومُ.¹³¹

Artinya: Pada dasarnya hukum bermuamalah adalah sah dan hukum bertransaksi adalah mengikat pihak-pihak yang bertransaksi.

dahulu sedangkan penyerahan barang yang dipesan akan diserahkan di kemudian hari oleh penjual. Syarif Hidayatullah, *Qawaid Fiqhiyah dan Penerapannya dalam Transaksi Keuangan Syari'ah Kontemporer*, Jakarta: Gramata, 2012

¹²⁹ *Istishnā* adalah akad jual beli dalam bentuk pemesanan pembuatan barang tertentu dengan kriteria dan syarat tertentu yang disepakati oleh pemesan/pembeli dan pembuat/penjual. DSN, *Op. Cit.*, h. 35

¹³⁰ *Riba* adalah : Artinya menambahkan sesuatu yang bersifat khusus dari harta. Abu Bakar Jabir al-Jazairi. *Minhaj al-Muslim*, Beirut : Dar al-Fikr, h. 368-369. Riba terbagi menjadi dua yaitu : Riba Fadhl dan Riba Nasiyah. *Pertama*, adalah jual beli pada satu jenis barang yang menggunakan riba dengan cara jumlah yang berbeda di antara keduanya. *Kedua*, terbagi menjadi dua bagian, Yaitu: *Pertama* adalah *riba jahiliyah*. Riba ini adalah riba seperti perilaku orang-orang jahiliyah dahulu, mereka memberikan hutang kepada orang lain untuk waktu berjangka, ketika jatuh tempo dan penghutang tidak sanggup membayar akan ditambahkan bunganya, selanjutnya ini bisa berlaku terus sampai jumlahnya berlipat ganda. *Kedua*, *Riba Nasiyah* adalah jual beli yang terdapat riba di dalamnya pada 2 jenis barang yang berbeda. Menurut Ibnu Rusd berdasarkan *ijma'* ulama Pada dasarnya ada enam pokok barang yang menjadi *ushul ribawi*, yaitu emas, perak, gandum, biji gandum, korma, dan garam. Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Beirut: Dar- al-Fikr, t.th., h. 96. Bandingkan dengan Ibnu Qudamah: *al-Kafi fi Fiqhi Imam Ahmad*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, h. 31

¹³¹ Al-Nadwi, *Jamharah al-Qawāid al-Fiqhiyah fi al-Mu'amalāt al-Māliyyah*, Juz I, Riyad: Syirkah al-Rājihi al-Maṣrafiyah lil Istithmar, 2000, h. 297

Maksud bermuamalah disini mencakup makna yang banyak baik berinteraksi sosial kemasyarakatan maupun berinteraksi bisnis dengan segala konsekuensinya.

(٢) الْأَصْلُ فِي الْعَقْدِ رِضَى الْمُتَعَاقِدَيْنِ وَنَتِيجَتُهُ مَا التَزَمَاهُ بِالتَّعَاقُدِ.¹³²

Artinya: Suatu transaksi pada dasarnya harus dilandasi kerelaan kedua belah pihak dan hasilnya adalah sah dan mengikat kedua belah pihak terhadap dictum yang ditransaksikan.

(٣) الْعَقْدُ عَلَى الْأَعْيَانِ كَالْعَقْدِ عَلَى مَنَافِعِهَا.¹³³

Artinya: Bertransaksi dengan obyek benda sama hukumnya dengan bertransaksi dengan obyek manfaat benda tersebut.

Misalnya seseorang mengontrak rumah dengan mengambil manfaat untuk tinggal atau hunian, atau membeli rumah tersebut, maka syarat dan rukunnya transaksi tersebut akan berlaku sama harus terpenuhinya.

(٤) كُلُّ مَا يَصِحُّ تَأْيِيدُهُ مِنَ الْعُقُودِ الْمَعَاوِضَاتِ فَلَا يَصِحُّ تَوْقِيتُهُ.¹³⁴

Artinya: Setiap transaksi pertukaran (baik jual-beli maupun barter) yang berlaku selamanya, maka tidak dibenarkan untuk dibuat tentatif.

Contohnya pada transaksi jual-beli, pedagang menyerahkan barang dagangannya dan pembeli menyerahkan sejumlah uang yang telah disepakati kedua belah pihak sebagai harga. Bila kepemilikan barang dagangan dibatasi dalam transaksi jual-beli tersebut, maka transaksi itu berubah dari jual-beli menjadi sewa-menyewa.

(٥) كُلُّ شَرْطٍ كَانَ مِنْ مَصْلَحَةِ الْعَقْدِ أَوْ مِنْ مُقْتَضَاهُ فَهُوَ جَائِزٌ.¹³⁵

¹³² Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Op. Cit.*, h. 83

¹³³ Muhammad al-Ruki, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah al-Islāmiyyah*, Cet. Ke-1, Beirut: Dār al-Qalam, 1998, h. 239

¹³⁴ *Ibid.* h. 245

Artinya: Setiap syarat dalam suatu transaksi yang bertujuan untuk kesuksesan dan tujuan transaksi tersebut, maka dibolehkan.

Misalnya dalam jual-beli salam, bila dalam transaksi tersebut disyaratkan bahwa dana pembelian dititipkan kepada bank (pihak ketiga) sebelum serah-terima barang yang dibeli untuk menghindari wanprestasi salah satu pihak, maka dibolehkan.

(٦) الْعَقْدُ الْبَاطِلُ لَا يَقْبَلُ الْإِجَارَةَ.¹³⁶

Artinya: Transaksi yang batal (karena tidak memenuhi unsur syarat ataupun rukun) tidak berubah menjadi sah karena dibolehkan.

Contohnya seseorang muslim yang komit dalam berperilaku ekonomi secara Syāri'ah melakukan transaksi keuangan dengan jasa keuangan yang menggunakan sistem bunga. Meskipun pihak jasa keuangan membolehkan dan menerima transaksi tersebut, tetapi transaksinya batal.

(٧) الْحَرْجُ بِالضَّمَانِ.¹³⁷

Artinya: Manfaat suatu benda adalah faktor pengganti kerugian.

Misalnya, seseorang mengembalikan seekor sapi yang belum lama dibelinya kepada pemiliknya karena sapi tersebut memiliki cacat. Pemilik sapi tidak boleh menuntut penghasilan sapi ketika berada di tangan pembeli, sebab mempekerjakan sapi merupakan hak pembeli.

(٨) إِذَا بَطَلَ الشَّيْءُ بَطَلَ مَا فِي ضَمْنِهِ.¹³⁸

Artinya: Apabila suatu transaksi batal, maka akan batal secara otomatis diktum-diktum dalam transaksi tersebut.

¹³⁵ Al-Nadwi, *Op. Cit.*, h. 114

¹³⁶ Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Op. Cit.*, h. 184

¹³⁷ *Ibid.* h. 429

¹³⁸ *Ibid.* h. 437

Misalnya seseorang membeli rumah kepada pemiliknya. Ketika salah satu membatalkan transaksi pembelian rumah tersebut, maka si pembeli memulangkan rumah tersebut dan si pemilik rumah memulangkan sejumlah harga rumah tersebut.

(٩) الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمَلِكَ بِالْقَبْضِ وَالْبَاطِلُ لَا يُفِيدُهُ أَصْلًا.¹³⁹

Artinya: Transaksi jual beli ada dua macam: Jual-beli yang rusak yang berakibat hukum pada pemilikan obyek transaksi dan jual-beli batal yang tidak memiliki akibat hukum memiliki obyek transaksi tersebut.

(١٠) مَا ثَبَتَ بِالشَّرْعِ مُقَدَّمٌ عَلَى مَا ثَبَتَ بِالشَّرْطِ.

Artinya: Ketentuan yang berdasarkan syari'at lebih didahulukan dari pada ketentuan yang berdasarkan syarat.

Dalam transaksi jual beli, mengutamakan syarat dan rukun jual beli lebih utama dari pada mendahulukan formalisme administrasi transaksi jual beli tersebut. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa memenuhi syarat dan rukun jualbeli adalah berdasarkan *nash*, sedangkan formalisasi administrasi transaksi ijtihadi, meskipun kedua-duanya memiliki maslahat bagi pihak-pihak yang terkait dengan transaksi tersebut.

B. Kaidah fiqhiyah *Māl* (Aset kekayaan)

(١) أَكْلُ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ حَرَامٌ.¹⁴⁰

Artinya: Mengkonsumsi materi yang berasal dari pendapatan yang dilarang oleh Syāri'at Islam adalah haram hukumnya.

¹³⁹ Al-Nadwi, *Jamharah al-Qawā'id al-Fiqhiyah fi al-Mu'amalāt al-Māliyyah*,... h. 351

¹⁴⁰ Al-Nadwi, *Op. Cit.*, h.305

Contohnya membelanjakan harta dari hasil korupsi, kolusi, merampok, menipu, upah perbuatan zina, keuntungan berdagang barang haram dan lain semisalnya adalah haram untuk memakannya.

(٢) الْغَرَرُ الْكَثِيرُ يُفْسِدُ الْعُقُودَ دُونَ يَسِيرِهِ¹⁴¹

Artinya: Suatu transaksi bisa rusak bila banyak terdapat hal yang tidak dapat diketahui akibatnya sebelum transaksi terjadi dan tidak rusak bila sedikit.

Seperti menjual ikan yang berada di laut yang belum bias diprediksi kemungkinan jumlah yang bias ditangkap, tetapi bila ikan tersebut berada di kolam yang air kolam bisa disurutkan pada waktu tertentu dibolehkan dan tidak merusak transaksi.

(٣) يَسْتَحِقُّ الرَّبْحُ إِمَّا بِالْمَالِ وَإِمَّا بِالْعَمَلِ وَإِمَّا بِالضَّمَانِ.¹⁴²

Artinya: Seseorang memperoleh keuntungan dari suatu usaha karena berdasarkan modal yang ia miliki atau tenaga fisik atau tanggungjawab dari suatu usaha tersebut dibebankan kepada dirinya.

(٤) مَنْ حَصَلَ لَهُ رِبْحٌ مِنْ وَجْهِ مُحْظُورٍ : فَعَلَيْهِ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِهِ¹⁴³

Artinya: Barang siapa memperoleh keuntungan yang mengandung unsur sesuatu yang dilarang, maka hendaklah ia mengeluarkan sedekah dari keuntungan tersebut.

Misalnya, Kalau seorang pedagang pengecer yang mengambil barang dagangannya pada toko grosir mensyaratkan hanya berdagang pada kota Jakarta saja dan ternyata pedagang pengecer juga berjualan barang dagangan tersebut di kota-kota lain selain

¹⁴¹ Ibid., h. 307

¹⁴² Ibid., h. 332

¹⁴³ Ibid., h. 403

Jakarta, maka hendaklah ia bersedekah dari keuntungan yang diperolehnya.

(٥) مَنْ اخْتَلَطَ بِمَالِهِ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ : أَخْرَجَ قَدْرَ الْحَرَامِ وَالْبَاقِي حَلَالٌ.¹⁴⁴

Artinya: Bila seseorang memiliki aset kekayaan yang mengandung unsur halal dan Haram, maka (sedekahkan) sejumlah nominal yang haram sehingga tersisa yang halal.

(٦) الدُّيُونُ إِنَّمَا تُقْضَى بِأَمْثَالِهَا.¹⁴⁵

Artinya: hutang-hutang dapat dilunasi dengan (nilai barang yang dihutang) yang semisalnya.

Contohnya bila seseorang berhutang seekor kambing jantan pada orang lain, maka ia membayar hutang tersebut dengan jenis dan spesifikasi kambing yang sama kepada pihak yang memberi piutang tersebut dan tidak harus dengan kambing yang dahulu dihutangkan kepadanya.

(٧) الْأَمْوَالُ تُضَمَّنُ بِالْخَطَأِ كَمَا تُضَمَّنُ بِالْعَمْدِ.¹⁴⁶

Artinya: Aset kekayaan menjadi tanggungjawab seseorang untuk menggantinya manakala karena faktor kesalahan sama dengan tanggungjawabnya bila merusaknya secara sengaja.

Contohnya, bila seorang supir mobil rental yang merental mobil, dalam perjalanan ia menabrak atau ditabrak oleh mobil lainnya, maka ia menanggung biaya perbaikan atau mengganti mobil yang direntalnya

(٨) لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكٍ غَيْرِهِ بِإِذْنِهِ.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Ibid.*, h. 398

¹⁴⁵ *Ibid.*, h. 370

¹⁴⁶ *Ibid.*, h. 344

Artinya: Seseorang tidak dibenarkan untuk mendistribusikan atau mentransaksikan asset kekayaan orang lain tanpa seizing pemiliknya.

(٩) الْأَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ¹⁴⁸

Artinya: Pemberian gaji (upah) dan tanggungjawab untuk mengganti kerugian tidak dapat disatukan.

Contoh bila seseorang merental mobil truk untuk angkutan barang, kemudian ia membebani muatan truk tersebut melebihi tonase yang ditentukan untuk mobil truk tersebut sehingga menimbulkan kerusakan. Maka penyewa wajib memperbaiki mobil truk tersebut dan tidak membayar sewanya.

(١٠) وَسَائِلُ الْحَرَامِ حَرَامٌ¹⁴⁹

Artinya: Sesuatu yang menjadi sarana suatu perbuatan atau suatu benda menjadi haram, maka sesuatu tersebut adalah haram hukumnya.

Contohnya adalah menjual kondom tanpa disertai regulasi persyaratan dalam transaksi penjualan dengan menunjukkan akta nikah bagi pembeli. Maka jualan alat kontrasepsi tersebut haram hukumnya karena menjadi sarana berzina.

C. Kaidah Fiqhiyah Perbankan

(١) لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِلَا إِذْنِهِ .

Artinya: Tidak dibenarkan seseorang mendistribusikan milik orang lain tanpa adanya pemberian otoritas dari pemiliknya.

¹⁴⁷ Ahmad al-Zarqa, *Op. Cit.*, h. 461

¹⁴⁸ *Ibid.* h. 431

¹⁴⁹ Al-Nadwi, *Op. Cit.*, h. 480

Badan usaha perbankan adalah suatu unit jasa pelayanan keuangan yang melayani lalu lintas transaksi keuangan. Transaksi baik tunai, kredit, maupun *Letter of Credit* (LC), serta transaksi elektronik akan mendapat pelayanan secara legal bila dilakukan oleh orang atau badan hukum yang memiliki kecakapan hukum untuk bertindak hukum atau bertransaksi secara sah dan akan menolak pelayanan bertransaksi bagi pihak yang tidak memiliki hak atau tidak cakap bertindak hukum atau bertransaksi.

(٢) الْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ .

Artinya: Perintah menasarufkan (memanfaatkan) properti orang lain (tanpa izin pemiliknya) adalah batal.

Transaksi perbankan dapat dikatakan sah dan legal, apabila dilaksanakan oleh pihak-pihak yang secara hukum memiliki kecakapan untuk bertransaksi dan memiliki hak penuh obyek transaksi perbankan tersebut. Apabila ada suatu instruksi transaksi kepada pihak tertentu atau dengan obyek transaksi tertentu yang bukan miliknya atau bukan dibawah kekuasaannya, maka transaksi perbankan tersebut batal demi hukum.

(٣) الْغُرْمُ بِالْغُنْمِ - (يَغْنِي إِنْ مَنْ يَنَالُ نَفْعَ شَيْءٍ يَحْتَمِلُ ضَرَرَهُ) .

Artinya: Resiko sejalan dengan keuntungan (yakni orang yang memperoleh manfaat atas sesuatu, pada saat yang sama harus mau berkorban bila terjadi resiko dari usaha yang telah memberikan keuntungan kepada dirinya).

Salah satu produk perbankan adalah *Mudharabah* (*Trust Financing/Trust Investment*) yang mempunyai dua simpul yang saling berkaitan antara memperoleh keuntungan dengan sistem *partnership* (antara pemilik modal dan pelaku usaha) dan menanggung resiko kerugian bila usaha gagal. Kegagalan suatu usaha dalam sistem *Mudharabah* dibedakan pada dua kategori;

pertama, bila kegagalan usaha atau kerugian disebabkan oleh murni persaingan usaha, maka kerugian ditanggung oleh pemilik modal. Kedua, bila kerugian suatu usaha dikarenakan faktor kesengajaan oleh pelaku usaha, maka nilai ganti rugi atas kerugian usaha di tanggung oleh pelaku usaha.

(٤) لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ مَالَ أَحَدٍ بِلَا سَبَبٍ شَرْعِيٍّ .

Artinya: Tidak boleh bagi seseorang mengambil milik orang lain tanpa sebab syar'i.

Kaidah ini penekanan maknanya pada adanya dasar hukum syara' atau tidak adanya hukum syara' dalam pemungutan, pengambilan, pelunasan hutang dan lain semisalnya. Bila tidak ada dasar hukum syara', maka pihak manapun tidak dibenarkan untuk menganmbil, memungut, menagih ataupun mengambil paksa property orang lain.

(٥) تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمِلْكِ كَتَبَدُّلِ الْعَيْنِ.¹⁵⁰

Artinya: Rotasi pertukaran sebab kepemilikan sama dengan rotasi pertukaran bendanya itu sendiri.

Misalnya, seseorang pembeli meninggal dunia, kemudian obyek pembelian/barang yang dibeli, dibeli kembali oleh pihak lain melalui ahli warisnya. Kalau nilai harganya lebih murah dari harga awal karena dikatakan cacat kepemilikan, maka tidak sah jual beli tersebut karena kepemilikan barang tersebut jelas.

(٦) الْمَوَاعِيدُ بِاِكْتِسَاءِ صُورِ التَّعَالِيْقِ تَكُونُ لَازِمَةً

Artinya: Janji yang diiringi persyaratan adalah lazim.

¹⁵⁰ Ali Ahmad al-Nadwi, *Op. Cit.*, h. 356



Nama lengkap penulis adalah Syamsul Hilal dilahirkan di desa Pringkumpul, Kecamatan Pringsewu, pada tanggal 27 September 1969 dari seorang Bapak Basuki dan Ibu Marsih anak ketiga dari tujuh bersaudara.

Mengawali pendidikan SD di Madrasah Ibtidaiyah al-Fajar Pringkumpul tamat tahun 1982, jenjang SMP di MTsN Pringkumpul tamat tahun 1985 dan Madrasah Aliyah di Pondok Pesantren Darussalam Tegineneng, Natar, Lampung Selatan tamat 1989, dan S1 di STID DA (Sekolah Tinggi Ilmu Syari'ah Darussalam) tamat 1996 di Pondok yang sama ketika SLTA.

Kuliyah S1 dibarengi dengan profesi sebagai guru di Pondok Pesantren Darussalam hingga selesai dan memperoleh gelar alumni terbaik pada wisuda perdana di almamaternya. Setamat S1 mendapat tawaran mengabdikan di Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan sekarang UIN Raden Intan sebagai tenaga honorer hingga tahun 1999, dan mendapat beasiswa S2 dari Kemenag dan ditempatkan di IAIN Sultahn Syarif Qasim Riau tamat tahun 2001.

Sekarang sedang menyelesaikan S3 di tempat mengabdikan di UIN Raden Intan dengan konsentrasi studi hukum keluarga. Karya tulisnya di antaranya: Tafsir ayat ekonomi, Fiqih Ekonomi, Ushul Fiqih dan Kaidah Hukum Ekonomi Syari'ah yang sekarang di tangan pembaca yang budiman.

